

الوجودية

د. سعيد بن أحمد بن علي الاقندي (*)

• المقدمة:

لقد انتشرت الفلسفات والأيدولوجيات المعاصرة انتشاراً واسعاً ولقيت رواجاً كبيراً، وسادت فترة من الزمن كما حظيت بالتشجيع من الكثير، وكان لها أثر قوي على كثير من الأفكار والأنشطة والسلوك .

لذا رأيت من واجبي أن أكتب عن هذه الأفكار بموضوعية، وبمنهجية علمية بعيداً عن الميل حتى نكون على بينة من أمر هذه الأفكار، كي نوضع الأمور في نصابها.

والوجودية هي إحدى الفلسفات المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين، وأصبحت حديث الجمهور في عدد من البلاد بعد الحرب العالمية الثانية، والفلسفة الوجودية ليست مذهباً متكاملًا، وإنما توجد وجوديات مختلفة بين ممثليها تتميز بعضها عن البعض بتميز أصحابها والداعين لها، فهناك "وجودية كيركجورد" و "وجودية مارسيل" و "وجودية يسبرز" و "وجودية هيدجر" و "وجودية سارتر" إلخ .

ورغم الاختلاف العميق بين ممثليها، إلا أنهم جميعاً يشتركون في سمات عامة، أهمها: " التجربة " و " الذاتية " و " الوجود يسبق الماهية " و " الحرية " سأعرض لها بشيء من التفصيل في مكانها من هذا البحث الذي أشتمل على ما يلي:

مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة وثبت للمصادر والمراجع.

(*) عضو هيئة التدريس في قسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبد العزيز.

التمهيد في: معنى الوجودية .

المبحث الأول في: السمات العامة للوجودية : وفيها ذكرت أن الفلسفات الوجودية المعاصرة يوجد لها سمات أساسية مشتركة بينها، هي: التجربة الذاتية، الوجود يسبق الماهية، رفض الموضوعية، الحرية .

المبحث الثاني: المنهج الوجودي : وفيه ذكرت أن منهج الفلسفات الوجودية المعاصرة يقوم على " الفينومينولوجيا " و " فلسفة الحياة " إلى جانب " الفلسفة الميتافيزيقية " و هي الحركة المميزة للفلسفة الغربية في القرن العشرين^(١).

الفكر الوجودي " ذكرت فيه أن " المعرفة " عندهم هي الوجود كله، وهي ظواهر معرفية، كما أنها ذاتية، فهي نسبية .

و " الحقيقة " عند الوجوديين ليست كلية؛ بل توجد عندهم حقائق نسبية، لأنها نتيجة فعل حر يكونها الفرد بنفسه، فالحقيقة عند " كيركجورد " عبارة عن علاقة تقوم على المجهود الشخصي، وعند " هيدجر " هي كشف الإنسان لشيء خفي، و عند " يسبرز " تناظر أحوال الإنسان فتمتد مع الحركة التي تحملنا إليها، وعند " سارتر " هي شيء موجود وسيوجد، شيء متصير .

و " الأخلاق " عند الوجوديين ترتبط بالموقف الذي يجد الإنسان فيه نفسه فتتجه إلى مستقبل تنظر إلى كل ما هو جديد، فهي أخلاق ذاتية فردية، نسبية متغيرة تتبع اختيار الفرد في حرية شخصية، يصنعها الإنسان، ولا يوجد لها معيار؛ لأنها مرتبطة بالذات .

(١) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ص ٢٦٦.

و "الدين" نجد "كيركجورد" يعتبره تفكيراً ينبثق من داخل النفس، فهو مرتبط بالذات، و تبعاً لهذا اعتبر "الله" هو الكائن الذي أشعر في صلتي به بأعنف المشاعر، ولا يلجأ إلى البراهين العقلية على وجوده؛ لأنها تقوده إلى الشك، أما "هيدجر" فلا يعترف بالدين مطلقاً؛ لأنه يعتني بالحياة الأرضية فقط، ولذا أقام مذهبه بعيداً عن الإله، ويقوم على دعائم من العدم واللامعقول، أما موقف "سارتر" من الدين هو موقف إلحادي حيث اعتبر فكرة الله فكرة متناقضة ونجده يردد عبارات "نيتشه" فيقول : "إن الله قد مات، بمعنى أنه كان يحدثنا ثم صمت فلم نعد نستطيع أن نلمس منه الآن جثة هامدة^(١)، و يرى أننا عن طريق التجربة نصل إلى أفكار وجود هذا الإله، وحاول أن ينسج "علم إلهي" لا إله فيه^(٢).

أما الخاتمة فتضمن أهم النتائج التي انتهى إليها البحث.
كما وضعت في نهاية الدراسة ثبت للمصادر والمراجع

الباحث

هذا وبالله التوفيق

(١) مشكلة الإنسان: د. زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، ص ١٩١.

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة، د. وليم فرج، ص ١٩١ - ١٩٥.

• تهديد في معنى الوجودية :

الوجودية^(١) :

الوجودية كلمة تنسب إلى الوجود، وهي تعني أن كل ما هو موجود يظهر وجوده على الرغم من أنه ينقصه مبرر الوجود، و على ذلك يظهر (الاختلاق) facticitce وهو الوجود المصطنع بصورة ما، أي تظهر عرضية

(١) الوجودية تنسب إلى الوجود وهو في أصله اللاتيني مشتق من مقطعين هما EX ويعني الخروج، والثاني STER ويعني البقاء ثم انتقل اللفظ إلى اللغات الأوروبية بما يحتويه من شحنة تعبيرية وما يرمز إلى من فكر، فدل على الخروج من الشيء.

فهو في اللغة الإنجليزية: Existence

وفي اللغة الفرنسية: Existence

وفي اللغة الألمانية: Existenz

وكلها ألفاظ تعني غير ماتعنيه أفعال الكينونة To be الانجليزية، Eter الفرنسية، Sein الألمانية.

وفي اللغة العربية يدل لفظ " الوجود " علي معنى الحضور، ثم نقل إلي معنى آخر هو " الكون " أو " العالم"، فأصبح لفظ " الوجود " رمزاً اجتماعياً " للكون " بكل ما فيه P لأن الكون يفيد دائماً وفي أي مفهوم معنى الحضور، أي المثل وعدم الغياب عن البصر أو البصيرة، ثم نقل اللفظ إلي الفرد فلم يعد مقصوراً على الكون؛ لأن الإنسان رمزاً للكون ودليلاً علي قيامه، ومن جانب آخر فإن المثل وعدم الغياب ينصرفان بادئ ذي بدء إلي الفرد حين يراد إثبات حضوره، ومن ثم يقال إنه موجود.

ويستفاد من ذلك أن لفظ الوجود في اللغة العربية، بدلالته الكلية (الكون) أو الجزئية (الفرد) يتضمن نفى الاستغلاق، ويفيد معنى الإحالة المتبادلة بين الجزئي والكل أي بين الفرد و العالم فوجود الكون يعني حضوره في العالم، ووجود الكون يعني حضوره بإزاء الفرد - أما الذات المغلقة التي لا إحالة بينها وبين الوجود الكلي، فهي ذات وهمية لا يمكن أن تكون، و بالتالي لا يمكن أن توجد. (انظر: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، المستشار سعيد العشماوي، ط٣، بيروت: الوطن العربي، ١٩٨٤م، ص ١٩-٢١).

وجودنا إلى الأرض بلا هدف وبلا أدنى سبب^(١). وهي لا تعني مطلق الوجود للحياة، ولكنها تعني أن يهتدي الإنسان إلى وجوده بنفسه، وأن يكون موجودًا بالنسبة إلى نفسه، وأن يسبر غور وجدانه وليستجمع نقائضه في وحدة شاملة تمضي إلى اتجاه متاسق لا تتازع فيه وأن يكون بهذه المثابة شيئًا لا يتكرر ولا يتعدد^(٢).

يقول سارتر: إن ما يمكن أن يقال منذ البداية هو أنا نعني بالوجودية مذهبًا يجعل الحياة الإنسانية ممكنة، مذهبًا يعلن - فوق ذلك - أن كل حقيقة وكل عمل يتضمن موقفًا إنسانيًا وذاتية إنسانية^(٣). وهذا يعني أن الوجودية تعني أنه يستحيل على الإنسان أن يتجاوز الذاتية البشرية.

فالوجودية مذهب في الوجود محدد تام التحديد يقوم على مبدأ أساسي سهل بسيط هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده وتكونه، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله، فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله^(٤). و معنى هذا أن الوجودية تعني أنه يستحيل على الإنسان أن يتجاوز الذاتية البشرية.

و معنى هذا أيضًا أن الوجودية تشعر الإنسان بذاته مفردة مستقلة عن

(١) انظر: فلسفة سارتر، تأليف: عبد الفتاح الديدي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١م، ص ٧١.

(٢) انظر: أفيون الشعوب - المذاهب الهدامة، عباس محمود العقاد الطبعة السادسة، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧م، ص ١٠٨.

(٣) آراء فلسفية في أزمة العصر، تأليف: أدريين كوخ، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣م، ص ٢٦٧.

(٤) انظر: دراسات في الفلسفة الوجودية. د. عبد الرحمن بدوي، ص ٥.

غيرها من الذوات، فيدرك وجوده بنفسه ويعمل على إثبات هذا الوجود وجعله حقيقة واقعية لا مجرد، وترى أن الفردية هي أساس الوجود^(١).

هذه الوجودية حركة تحاول أن ترد اعتبار الفرد الذي ضاع في غمار المذاهب الاجتماعية التي مجدت الدولة والجماعة وجعلت الفرد مجرد وسيلة للغاية الكبرى التي هي مصلحة المجموع^(٢).

وهذا المعنى ليس ببعيد عن المعنى الذي ذكره الأستاذ "عباس محمود العقاد" وهو أن الوجودية الحديثة هي ثورة احتجاج من الفرد على طغيان الجماعات، وهي إثبات لحق الفرد أمام الدعاوي الكثيرة التي تكاد أن تلغيه وتغنيه في غمار السواد، فهي في الواقع ظاهرة اجتماعية نشأت بعد نشوء الديمقراطية وتضخمت بعد نشوء الشيوعية^(٣).

فهي إبراز لقيمة الوجود الفردي وهي تعني أن الوجود أسبق من

(١) هذا الأساس الفلسفي ليس جديداً مطلقاً؛ بل قديم هو قدم الفلسفة فكان "أنتستاتيس الكلبي" ينكر أن تكون الماهية كلية؛ بل يراها فردية إذ كان يقول: "إنني أرى فرساً ولا أرى الفروسية، وكان أفلاطون" يفرق بين المحسوسات وبين المثل كما كان "أرسطو" يفرق بين الكلي والجزئي، وقد أثار "ابن سينا" مسألة العلاقة بين الكلي وجزئياته التي تحولت فيما بعد إلى خلاف بين الواقعيين الذين يقولون بوجود الكليات وجوداً واقعياً وبين الأسمين الذين كانوا يرون الكليات مجرد ألفاظ أو أسماء وليس لها وجود واقعي وأن الجزئيات والأفراد هي الموجودة حقاً، انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة - تأليف: أ. و. بن القارئ، ترجمة: عبد المجيد عبد الرحيم، ص ٢٢٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) انظر: العقائد والمذاهب، تأليف: الأستاذ. عباس محمود العقاد، دار الكتاب اللبناني، ص ٣٨٨.

الماهية. فـ " ماهية الكائن " هي ما يحققه فعلاً عن طريق وجوده، ولهذا هو يوجد أولاً، ثم تتحدد ماهيته ابتداءً من وجوده .

والوجودية تتفق في أن الوجود هو في المقام الأول، الوجود الإنساني في مقابل الوجود الموضوعي الذي هو وجود أدوات فحسب، وتتفق في أن هذا الوجود متناه، وسر التناهي فيه هو دخول الزمان في تركيبه ^(١).

وهذا الوجود الإنساني ليست له قيمة إلا من خلال فعله، ففعله هو الذي يحدد وجوده .

والوجودية كما يقول " سارتر " : ليست فلسفة تأمل وسكون؛ لأنها تحدد الإنسان طبقاً لما يفعل، وهي ليست فلسفة متشائمة، لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه، ومن ثم فهي أكثر الفلسفات تفاؤلاً، وهي تدفع الإنسان إلى العمل ولا تثنيه عنه؛ بل إنه لا تري له أملاً إلا في العمل، فالعمل هو سبب استمرار الإنسان في الحياة، وإذن تكون الوجودية " فلسفة أخلاق عمل والالتزام " فهي فلسفة متقائلة ومذهب العمل، ولا يمكن اتهامها باليأس ^(٢)، إلا عن سوء نية ^(٣)، فهي تدعو إلى العمل والالتزام إلا أنها مختلفة فيما بينها حول العالم وحياة الإنسان فيه، و هذا ما قاله " جون ماكوري " عن

(١) دراسات في الفلسفة الوجودية: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٤٧.

(٢) هو إقطاع الرجاء وضياح الأمل، ويراد به القنوط: ولا تقنطوا من رحمة الله، أي: لا تيأسوا، وكل يأس في القرآن هو قنوط، إلا الذي في صورة الرعد فإنه بمعنى العلم: واليأس خطيئة دنيئة؛ لأنه كفر بنعمة الله وخطيئة أخلاقية؛ لأنه اعتاد علي النفس وانتحار أدبي تدريجي، واليأس المطلق هو الموت، (انظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ج ٢، ص ٥٨٧).

(٣) معنى الوجودية: تأليف: د. عبد المنعم الحفني، ط ١، مكتبة سدبولي، ص ٤٧-٥٠.

الوجودية: "إنها أسلوب أو طريقة في التفكير تؤدي بمن يستخدمها إلى مجموعة من الآراء تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف حول العالم وحياة الإنسان فيه"^(١).

فهي تهتم بالعودة إلى الواقع الحقيقي، فهي فلسفة للمحسوس، يقول "جبريل مارسيل: " أرى أنني أميل، فيما يختص بي، إلى نفي القيمة الفلسفية المحضة عن كل أثر لا أستطيع أن أتميز فيه ما هو عضة الواقع"^(٢).

يضاف إلى ما سبق: أن لفظ الوجودية لم يقتصر استخدامه على نمط فلسفي معين له خصائص معينة؛ بل وصل إلى حد إطلاق هذا الوصف على كثير من السلوك الصاخب والفاضح الذي يحدث في النوادي ذات الطابع الأخلاقي المنحل، وفي كل فعل لا يليق بكرامة الإنسان .

وبذلك شاع استخدام لفظ " الوجودية " شيوعاً كبيراً في الأوساط الأدبية والفلسفية والفنية والاجتماعية، واتسع معناه اتساعاً غريباً حتى كاد يفقد معناه^(٣). يقول سارتر " في مقدمة محاضراته " الوجودية مذهب إنساني " : إن ما يعقد الأمور هو وجود مدرستين وجوديتين تختلف الواحدة منها عن الأخرى، وبالتالي وجود نوعين من الوجوديين: أولهما: الوجوديون المسيحيون ومنهم الفيلسوف الألماني " كارل ياسبرز " والفيلسوف الفرنسي

(١) الوجودية: جون ماكوري، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٥٨، ١٩٨٢م، ص ١١.

(٢) هذه هي الوجودية، تأليف: بول فولكبييه، ترجمة، محمد عناني، ط ٢، دار بيروت، ١٩٥٦م، ص ٤٨.

(٣) انظر: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، د. محمد مهران، دال الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص ٩٧.

جابريل مارسيل " والاثنتان كاثوليكيان، والفئة الثانية هي فئة الوجوديين الملحدين وبينهم يوضع " هيدجر" والوجوديون الفرنسيون وأنا أيضا ... وهاتان الفئتان تلتقيان على صعيد واحد وتتفقان في أمور^(١)، سوف أتعرض لها في مبادئ الوجودية بعد ذلك.

والخلاصة أن الوجودية - كما يقول الدكتور زكريا إبراهيم - جهد يراد به التوفيق بين الموضوعي والذاتي، والمطلق والنسبي، وبين اللازمي والتاريخي، بين العمق الفكري والنقل المادي ... الخ، فهي محاولة إنسانية شاقة من أجل إدراك الماهية في صميم الوجود والكشف عن معنى الحياة من خلال المواقف والأحداث^(٢).

• المبحث الأول: السمات العامة للوجودية:

يوجد عدة سمات أساسية مشتركة بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين، وأهمها، ما يلي:

١- التجربة:

فالتجربة عند الوجوديين هي تجربة حياتية يطلق عليها اسم " التجربة الوجودية"، وهذه التجربة ذاتية ولها طابع فلسفي .

- فالتجربة التي عاناها " كيركجورد" هي تجربة شخصية مع خطيئته "ريجين أولسن" أحبها وأحبته، واستقر رأيه على أن ينقض هذه الخطبة.

- واعتبر تضحيته هذه من قبيل تضحية إبراهيم الخليل، وظن أنه إذا كان لديه إيمان حقيقي كما كان لدى إبراهيم، فإن المعجزة أيضا لابد من أن تحدث،

(١) الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ص ١٠-١١.

(٢) انظر: مشكلة الفلسفة، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، ص ٢٣٣.

ومن ثم فإن خطيبته لأبد من أن تعود إليه كما عاد إسحاق إلى أبيه، بيد أن خطيبته لم تعد إليه، فأدت به هذه التجربة إلى اعتبار الإيمان سرًا عميقًا لا سبيل إلى اكتناحه^(١).

- أما التجربة عند "يسبرز" هي الإحساس إحساسًا مرهفًا بما في الوجود من قابلية للتحطم، باعتباره حقيقة هشة سريعة الانكسار.

- أما التجربة عند "هيدجر" هي التي ظهرت على شكل وجدان قلق قوامه الشعور بأن الوجود سائر حتمًا نحو الموت.

- والتجربة عن "سارتر" تعني شعور مريض بالغثيان^(٢).

فالوجوديون يرون أن تجربة القلق هي التي تطلعهم على ذواتهم بوصفهم قد أُلقي بهم في هذا العالم في عزلة بلا مأوى وبلا أمل في اتصال ويقولون: نحن لا نعرف لماذا أُلقي بنا في هذا العالم.

وهنا نواجه عنصرًا من العناصر التي تقوم عليها فلسفة الوجود: "إننا نوجد ولا ندري سببًا لوجودنا، ومن ثم فنحن وجود بلا ماهية"^(٣).

ومن هنا فإن الفلسفة الوجودية بصفة عامة تحمل طابعًا شخصيًا بسبب هذه التجربة المعاشة^(٤).

(١) انظر: الفلسفة الوجودية: د. زكريا إبراهيم، ص ٣٢.

(٢) الغثيان: هو الرغبة بالقيء، أو هو اضطراب في المعدة يسبب القيء، يقول "سارتر" إن الإنسان يشعر دائمًا في كل لحظة من وجوده بالغثيان الوجودية والغثيان، تأليف محمد جواد مغنية، بيروت: دار المعارف، ١٩٧٧م، ص ٣٧، ٦٢.

(٣) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق، ص ٢٤٠.

(٤) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ص ٢٦٧.

٢ - الذاتية:

يبدأ الأسلوب الوجودي في التفلسف من الإنسان لا من الطبيعة، وذلك بوصفه موجودًا لا بوصفه ذات مفكرة، أي من حيث هو كائن بالفعل؛ لأن البدء به كفكر أو عقل كما هو الحال عند "ديكارت" من شأنه أن يحيل الإنسان إلى (موضوع مدرك) أو مجرد شيء من أشياء العالم الخارجي، والوجودية ترفض هذا النوع من التعامل مع الإنسان؛ بل وتقف بشدة ضد النزاعات التي تتعامل مع الإنسان على أنه شيء أو موضوع من موضوعات العالم^(١).

أما الإنسان من حيث هو ذات تتألف من عواطف ومشاعر وإرادة ومخاوف وآمال هو الهدف الأول للوجودية، وبدون الذاتية أو عناصرها ليس ثمة أي وجود إنساني للإنسان^(٢).

وعلى هذا يجب أن نفهم الذاتية على أنها التأكيد على الأنا الباطني في مقابل الموضوعية التي تهتم دائمًا بالتأكيد على الانفصال عن الذات، وهنا "كيركجورد" أن: "الموضوعية طعم وطعام للمرض"؛ لأنها انفصال دائم عن الذات وانقطاع بين الفكر والعمل ولكن أيضًا أن نعرف عن الذات الإنسانية أنها ليست ملكية من نوع "إن لي ... ذاتًا" وإنما الذات حالة من الوجود، وتجاهل الذات أو الذاتية لا يعني إلا ترك الوجود الحق للاستغراق في الفكر المجرد، هذا رغم أن الذاتية هي حقيقة أنفسنا، ولا يعني تركها سوى ترك الوجود نفسه^(٣).

(١) انظر: الله والإنسان والحرية، السيد محروس، ص ٣٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ١١٠.

ولما كانت الذاتية هي الأساس الأول للوجودية وهي الموجود الأول الحقيقي، فإنه يحق لفلاسفة الوجودية اعتبار كل ما هو ضد الذات والذاتية زائفاً لا وجود ولا حقيقة له، في مقابل الحقيقة الوجودية مجسدة في الذات الفردية^(١).

والخلاصة: أن الوجوديين يعتبرون الإنسان ذاتية خاصة، وليس مظهرًا أو تجسيدًا (للتيار الحيوي الكوني)، كما كان الحال عند "برجسون" على سبيل المثال، ويفهمون "الذاتية" بمعناها الخلاق: فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو حريته هو^(٢).

٣- الوجود يسبق الماهية:

يعتبر الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى "الوجود"، وهو يدل على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود، ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود، ولكنهم نادرًا ما يستخدمون كلمة "إنسان" وإنما يدلون عليه بتعبيرات من مثل : Dasein (الموجود - هناك)، و "الوجود" و "الأنا" والوجود لأجل ذاته^(٣).

وعلى عكس ما ذهب إليه جميع الفلاسفة السابقين من القول بسبق الماهية للوجود، تتجه جميع المذاهب الوجودية إلى القول بسبق الوجود على الماهية، والماهية تعني "ما به الوجود هو هو، وتشتمل على جميع الخصائص التي يحتويها كل أفراد النوع على هيئة العام المشترك، فالماهية امكان يصير واقعياً بفضل الوجود"^(٤).

(١) انظر: نفس المصدر، ص ١١٥-١١٦.

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشينسكي، ص ٢٦٧.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق، ص ٢٤١.

ويرى الوجوديون أن " ماهية " الأشياء الجامدة - مثل الكرسي - لا بد أن تكون سابقة على وجودها، فالكرسي قد صنع على يد شخص كانت لديه "فكرة" الكرسي وطريقة صنعه، فوجود الكرسي جاء بعد أن تمثل النجار صورة الكرسي، أي ماهيته، واستخدم الأدوات الضرورية لإخراج هذه الصورة إلى حيز الوجود، فجاء الوجود هنا لاحقاً على وجود الماهية في ذهن النجار، ومثل هذا يقال في النباتات والحيوانات، فبذرة التوت تلك التي تنطوي على خصائص التوت وماهيته، تسبق وجود شجرة التوت، فالماهية هنا سابقة على الوجود، لأننا نستطيع أن نتنبأ بالصورة التي تكون عليها شجرة التوت من بذرتها، فجميع الكائنات تكون ماهيتها سابقة على وجودها عند الوجوديين ما عدا الإنسان، فإن ماهيته لن تكون سابقة على وجوده؛ لأن الإنسان - فيما يقول " سارتر " مشروع، يمتلك حياة ذاتية بدلاً من أن يكون شيئاً كالطحلب ^(١).

وقد كان " كيركجورد " من أوائل القائلين بتقدم الوجود على الماهية، وهو أول من جعل لكلمة وجود معنى وجودياً صرفاً، ويشرح " سارتر " هذه الفكرة بقوله: "عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية ؟ إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه" ^(٢).

(١) انظر: الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ص ١٥، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، د.

محمد مهران، ص ١٠٣.

(٢) دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق، ص ٢٤١.

إن الإنسان يوجد بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود؛ لأن ما سيكونه الإنسان ليس محدودًا من قبل وإنما كل فرد هو الذي يحدد ما سيكونه ولسنا في الحق إلا ما نصيره، وهذا المعنى هو الذي يرمي إليه الوجوديون حيث يقولون: "إن الوجود يسبق الماهية؛ بل يرون أننا لم نمح الوجود إلا لكي نظفر بالماهية، وفي هذا يقول "لويس لا فيل": "إن الوجود ليس له معنى فنيًا إلا لكي يسمح لنا لا بتحقيق ماهية قد عينت من قبل فحسب؛ بل بتحديدنا باختيارنا بأن نتوحد معها، وبدلاً من أن يقال عن الماهية: إنها إمكان الوجود، سنقول بالأحرى عن الوجود: إنه إمكان الماهية، والحق أنه بواسطة اختيار ماهياتنا، نعين في الوجود مكاننا الأبدي.

وإن فم إساءة فهم العلاقات الحقيقية بين الفكر، أن يراد انبثاق الوجود من ماهيته من قبل، بينما الحق أن الوجود ليس له علة سوى أن يسمح لي بتحقيق ماهيتي، ولكني لا أستطيع الظفر بهذه الماهية إلا بفعل الحرية، وفعل الحرية هذا هو الذي يراد التعبير عنه دائماً حين يتحدث عن المرور من الماهية إلى الوجود، وهذا المرور يصير واضحاً على صورة أفضل بواسطة مرور آخر في اتجاه مضاد يفت من الوجود إلى الماهية، فالوجودي يختار ماهيته عندما يحدد اختيار الشخصية التي د أن يكون إياها، وهذه الماهية بعد الوجود، لأنه لكي يختار الإنسان، ينبغي أن يكون موجوداً، فماهية الإنسان عند الوجودي تتحدد بما يحقق عن طريق وجوده، فهو يوجد أولاً ثم يتحدد ماهيته من بعده^(١).

ويترتب على القول بأسبقية الوجود على الماهية - كما "سارتر" أنه لا

(١) انظر: الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ص ١٥.

يوجد للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشري؛ لأنه لا يوجد الرب الذي تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقاً للفكرة المسبقة التي لديه عن الكل. إن الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه^(١)، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت مثلاً.....

٤- رفض الموضوعية :

لقد هاجم "كيركجورد" الأنساق الفلسفية، خاصة فلسفة "هيجل" و"سائر الفلسفات التي تدعي الموضوعية، وتسقط الحسابات الذاتية من نظرها، ولم يكتف "كيركجورد" بذلك ليؤكد نزعة الذاتية، ومنهجه الإنساني، بل هاجم أيضاً المنطق التقليدي، في ضوء مفارقة الإيمان، والعلوم الطبيعية ولم يدخر وسعاً في محاربة كل نظرة للإنسان كذات ديكارتيّة "عارفة مفكرة" مؤكداً الذاتية والوجود الفردي بما له من هموم وجودية^(٢).

من أجل هذا ترفض الوجودية "المذهبية"؛ لأن المذهب يدعي أن لديه الحقيقة الموضوعية التامة عن العالم و الوجود، ولأن تناقضات الوجود ذاتها تنفي ادعاء الفلاسفة بأن لديهم أفكاراً موضوعية أو حقائق تامة وموضوعية عن الوجود، كما أن تناقضات الوجود تنفي منطقية النسق وتهدم موضوعيته وتحولها إلى مجرد وهم فلسفي، وبهذا يتحدث فلاسفة الوجودية عن النسق بسخرية ويرفضونه^(٣).

ومن أجل هذا كما يقول الفيلسوف "جود" : تنهار كل موضوعية في

(١) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق، ص ٢٤٢.

(٢) انظر: الله والإنسان والحرية، السيد محروس، ص ١٣٧.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ٣٤.

المعرفة كما في الوجود والأخلاق حيث يحذف الوجوديون كل مطلق، فإنما يحذفون كل معيار يصح أساساً للتمييز بين الصح والخطأ، أو بين الخير والشر.

لكن التشكيك في موضوعية المعرفة يقود إلى التشكيك في موضوعية العالم والأشياء فنغدو غير أكيدين من حقيقتها: فحيث لا قوانين ولا حتمية ولا موضوعية فلا أمان إذ ذاك في أية معرفة، وحيث تتهار كل موضوعية أنطولوجية، وأبستمولوجية فمن الطبيعي أن تتهار أسس كل موضوعية أخلاقية^(١).

ويترتب على ذلك أن نجد الوجوديين من أشد أعداء المعرفة العقلية لأن العقل في رأيهم لا يوصل إلى المعرفة حقيقة، ولأنهم يرفضون التميز بين الذات والموضوع، ويرون أن المعرفة لا تجيء إلا عن طريق ممارسة الواقع، ومن ثم فإن التأمل الفلسفي للوجوديين يدور حول مفاهيم المعاناة والإحباط والموت وما شاكل ذلك من مفاهيم، وبذلك أهملوا ركنًا جوهريًا آخر وهو معالجة ما هو موضوعي وعقلي معالجة عقلية خالصة^(٢).

٥- الحرية:

انطلاقاً من الذاتية المطلقة عند الوجوديين وأن الوجود يسبق الماهية فلا توجد حتمية، وهنا يكون الإنسان حرًا، وهذه الحرية مطلقة بلا حد لا تخضع لقانون أو حتمية أو كائن ضروري.

ولأن الإنسان حر، فهو يمتلك بالتالي زمام وجوده ومصيره، هو

(١) مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، جود، ص ١٥٣.

(٢) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق، ص ٢٤٠.

مسؤول إذا، ومسؤوليته كمال حريته، ومسؤوليته مطلقة لأنه مسؤول عن ذاته وعن الإنسانية جمعاء، يقول "سارتر" : " عندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسؤول عن وجوده الفردي فحسب؛ بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكل البشر... وهكذا تصبح مسؤوليتنا أكبر بكثير مما نستطيع أن نفترضه؛ لأنها في الواقع تجر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها "(١).

لكن وجودي وحرיתי المطلقة في أن أكون ما شئت، ومسؤوليتي الشاملة بغير حد، إنما تفتح طريق الهاوية: أستشعر عمقها في كياني، فالعدم الكامن من الأشياء والذي يمنع تجانسها ويمنع طمأنينتي، هذا العدم الذي يسحب من يد الإنسان كل الثقة والطمأنينة والسكون يؤدي إلى القلق.

فالعدم والقلق عند "كيركجورد" و "هيدجر" متلازمان: يقول "كيركجورد" : " إن ما يبعث القلق هو العدم، القلق والعدم متلازمان. والقلق عند "هيدجر" هو الانتباه والممر إلى الكينونة"(٢).

وعلى هذا نجد أن مفهوم القلق عند الوجوديين يرتبط بمفهوم الحرية؛ لأن تجربة القلق التي تطلعنا على ذواتنا بوصفنا قد أُلقي بنا في العالم في عزلة وبلا مأوى وبلا أمل في اتصال، ونحن لا نعرف لماذا أُلقي بنا في العالم، والشعور بالحرية يولد لدينا إحساسًا إليمًا بالضيق أو الجزع، ومن ثم فإننا كثيرًا ما نحاول التهرب من حريتنا(٣).

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، جود، ص ١٥٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٥٤، ١٥٥.

(٣) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق، ص ٢٤٠.

ومن ناحية أخرى إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التي تبرر تصرفنا تسقط بالتبعية وتصير غير موجودة، ويجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا شيء يبرر سلوكه، وهذا هو ما يعبر عنه "سارتر" بقوله: "إن الإنسان قد حكم عليه بالحرية"^(١)، أقول حكم عليه؛ لأنه لم يخلق نفسه - ومع ذلك فهو حر من نواح أخرى، لأنه بمجرد إلقائه في هذه الدنيا مسؤول عن كل عمل يقوم به^(٢).

• المبحث الثاني: المنهج الوجودي:

وتحتة مطالب:

الطلب الأول: أركان المنهج الوجودي:

١ - الفينومينولوجيا:

إن "الفينومينولوجيا" والتي تعني "منهج الوصف الظاهري" أي تصف الظواهر كما هي في الواقع، منهجاً يساعد الفيلسوف الوجودي في بحثه وتحليله للوجود، وذلك أنها المنهج الوصفي الذي يصف بإسهاب كل الموضوعات في ماهيتها الظاهرة كما هي معطاه لنا خلال الوعي، ولأن هذا المنهج الوصفي يتعمق الوصف حتى يظهر ملامح الظاهرة الموصوفة وما يخفي عن الأعين منها، أي أنه يتعمق حتى يصل إلى ماهية الشيء غير المرئية في الظاهر، لكن هذا المنهج لم يكتف بوصف الأعراض، بل يكشف عن العلاقات الداخلية التي قد تؤدي إلى رؤية مختلفة تماماً للظاهرة التي كنا نراها من قبل وجهة معينة ومختلفة لو كانت منعزلة عن غيرها^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٢٤٢.

(٢) انظر: آراء فلسفية في أزمة العصر، ص ٢٧٣-٢٧٤.

(٣) انظر: الله والإنسان والحرية، السيد محروس، ص ٥٣-٥٥.

ونظراً لأن الوجودي عندما يحاول فهم الموقف الإنساني، وحل مختلف الظواهر اللازمة للوجود والعدم والحرية، والأصالة والالتزام.. الخ، فلن يستطيع الاهتمام إلى ما هو أكثر من الصفات الخارجية وتوكيدها، كما أنه يعتبر الإحساسات والمشاعر والحالات الوجدانية - بوجه عام - أسمى من العقل ومن ثم فهو لا يحاول البرهنة على صدق أقواله وأفكاره باتباع القياس المنطقي^(١)، وكذا التحليل الوجودي يشكل أساس كل أنطولوجي و أساس كل العلوم.

ومن أجل هذا كان المنهج الوحيد المناسب للوجودي هو منهج الفينومينولوجيا، أو منهج الظاهرات، ولكن الظاهرة المقصودة هنا هي " ما يظهر نفسه بذاته" وهكذا فإن الظواهر ليست " مظاهر" (أو أوهاماً)، بالمعنى المبثّل للكلمة^(٢)، هذا المنهج استعمله كل من " مارسيل" و " هيدجر" و"سارتر" بصفة عامة، وصاغه مختلف الوجوديين على أنحاء مختلفة فاعتبره " جابريل مارسيل" تركيزاً على أولوية التجربة على الفكر البحث، و عرفه " هيدجر" بأنه: " تحليل لكيفية كشف الوجود نفسه للوعي^(٣)، و أن النهاية " لوجيا" في " تعبير " فينومينولوجيا" تأتي من الفعل إلى وناي "legein" والذي يعني في فهم " هيدجر" استخلاص المتواجد من العتمة، إن هناك كثيراً من الظواهر إما لم تكتشف بعد أو أنها لا تزال.

وهكذا فإن "الفينومينولوجيا" تقوم عند " هيدجر" بدور علم التأويل "

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٧١-٧٢.

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ص ٢٧٣.

(٣) انظر: الله والإنسان والحرية، السيد محروس، ص ٧١.

وعلى هذا تصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية تنتج عن تأويل "الموجود هناك"، وهي باعتبارها تحليلاً للكينونة، تقوم بتثبيت منتهى الخط المتصل بين سائر المسائل الفلسفية إلى الموضوع الذي تتبع منه وإليه تنتهي.

ولكن "هيدجر" لم يتعد في عرض فلسفته مستوى تحليل "الموجود هناك" الذي كان من المفترض أن يؤسس نظرية أنطولوجية عامة تقوم على دعائم هذا التحليل^(١).

والخلاصة: أن الفينومينولوجيا، تمثل العمود الفقري للفلسفة الوجودية حيث تعتمد عليها في بحثها للوجود وصفاً وتحليلاً ولأنها تقترب من الذاتية وتؤكددها، ولما بينها وبين النطق أو التفكير المجرد أو العملي من اختلاف واضح.

٢- فلسفة الحياة :

يقول "بوشنسكي": "إن الوجودية تأثرت تأثراً ظاهراً بفلسفة الحياة، وهي تدفع بهذا الاتجاه إلى أبعد مما وصل إليه، بتطوير مذهبه في الفعل والنشاط، وتحليلاته حول الزمان، ونقده للمذهب العقلي، ونقده كذلك في كثير من الأحيان، للعلوم الطبيعية^(٢).

٣- الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة:

لقد كان للفلسفة الميتافيزيقية الجديدة دور هام مع الفلسفة الوجودية؛ لأن كل الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية بالأصالة، موضوعها الوجود، وبعضهم مثل "هيدجر" يتميز بمعرفته المتعمقة للمذاهب الميتافيزيقية عند اليونان وفي القرون المسيحية.

(١) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ص ٢٧٣-٢٧٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٦٥.

وحين يحاول الوجوديون أن يصلوا إلى الوجود في ذاته، فإنهم يجتهدون في نفس الوقت أن يتغلبوا على النزعة وأن يتعدوها، ومع ذلك فإن بعضهم وعلى الأخص "ياسبرز"، لا يزالون يخضعون خضوعاً قوياً لتأثير النزعة المثالية.

وهكذا فإن الوجودية تظهر من خلال "الفينومينولوجيا" وفلسفة الحياة "الذين قاما بقطع الصلات مع الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي كما أنها متأثرة في نفس الوقت بحركة أخرى مميزة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، ألا وهي "الفلسفة الميتافيزيقية" (١).

المطلب الثاني: الفكر الوجودي:

وتحت النظرات الآتية:

أ- المعرفة:

إذا كانت الفلسفة الوجودية تبدأ من الواقع و هو (الوجود البشري) فإن مشكلة المعرفة لا تنشأ إلا بعد ذلك وتكون تابعة لمشكلة الوجود، وعلى حد تعبير "هيدجر" المعرفة لون من الوجود ينتمي إلى الوجود في العالم (٢).

هذا ويتفق الوجوديون على أن معرفة الإنسان لا يمكن ردها إلى معرفة عامة أو شاملة عن الوقائع التجريبية، وهم يتفقون أكثر من ذلك في التأكيد على أولوية المعرفة البشرية، أعني المعرفة الوجودية، ثم يختلفون اختلافاً ملحوظاً فيما بينهم، حول الطريقة التي يعبرون بها عن ذلك (٣).

(١) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ص ٢٦٦.

(٢) الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، د. محمد غلاب، الدار القومية للطباعة والنشر،

ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٧.

فنموذج المعرفة عند الوجودي هو المعرفة بالأشخاص، ومثل هذه المعرفة إما أن تكون معرفة ذاتية أي استبطانية للذات، وإما معرفة بالأشخاص الآخرين، نحصل عليها بالالتقاء بهم، وربما كنت معرفة المرء بذاته، بمعنى ما، قادرة على أن تزعم قدرًا من اليقين لا يمكن الحصول عليه بطريقة أخرى لأننا في حالتها يكون لدينا إدراك مباشر ووعي باطني^(١).

فهذه المعرفة تتم بالمشاركة فنحن لا نحصل إليها عن طريق ملاحظة شيء خارج أنفسنا؛ بل نحصرها بانغماسنا في ذلك الذي نعرفه، ومن الواضح أنه في حالة معرفة المرء بذاته تكون لديه هذه المشاركة غير أن شيئاً مماثلاً يصدق أيضاً على حالة معرفتنا بشخص آخر، ففي مثل هذه العملية نجد نوعاً من التبادل، ومن الأخذ والعطاء، فنحن لا نعرف شخصاً آخر عندما نلاحظه ببساطة، رغم أنه قد يكون من الحق أن نستبعد هذه الملاحظة تماماً، بل إن معرفتنا به تبدأ في النمو كلما ترك نفسه يعرف لنا . عندما نترك أنفسنا بدورنا نعرف بواسطة أننا نعرف شخصاً ما معرفة جيدة كما يقول التعبير الشائع، عندما يكون ذلك التبادل، أو ذلك الضرب من المشاركة الذي يشارك فيه كل منهما في وجود الآخر قد استمر لبعض الوقت، ومن ثم تحقق فهم عميق^(٢).

ثم يقول " جان فال " : " والنتيجة التي أسفرت عنها نظرية " كيركجورد " في المعرفة هي القول بوجود عدم وضع الوجود والذاتية في ناحية والمعرفة في ناحية أخرى.

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٢) انظر: الوجودية، جون مأكوري، ترجمة، د. إمام عبد الفتاح امام، مراجعة د. فؤاد زكريا، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد (٥٨)، ص ١٩٥-١٩٦.

فالمعرفة الحقّة ذاتية ووجودية، وفي نظرة " كيركجورد " إن توتر كياني عند اتصاله بما هو كائن (أو الواقع في نظره)، هو معيار الحقيقة، فكيف المعرفة هو الذي يحدد مضمونها^(١).

- ثم يقول " جان فال " إن المعرفة كما بين " هيدجر " ليست منفصلة عن الوجود، فهي من الخصائص الأساسية التي يتميز بها الوجود الإنساني فالنسبة للإنسان " أن تكون " يعني " أن تفكر " وإن كان التفكير هنا لا يدل على المعنى اللاشخصي العقلاني الذي ذكره " ديكارت " إنه بالأحرى " إسقاط " فعال لنفسي في المستقبل، وهذه المعرفة تعني فقط أنني قد أصبحت على وعي بشيء كان من قبل في المجهل الغامضة من كياني إن المعرفة تعتمد على شيء أعمق من المعرفة^(٢).

- و " كارل يسبرز " يلح على أن معرفتنا كلها تتخذ شكل " ذات - موضوع " لكنه يعترف كذلك بأهمية ما يسميه بـ " الشامل أو المحيط " هذا الشامل لا يكون هو نفسه موضوعاً، لكننا نكون على وعي به بوصفه المجال الأوسع الذي يشمل الذات والموضوع، ويشمل " الوجود في ذاته " الذي يحيط بنا، و " الوجود الذي نكون عليه ".

ولكي ندرك المحيط أو الشامل لابد أن نتحرر من العلاقة الموضوعية الضيقة في بيئتنا، ونتجاوز الهوة القائمة بين الذات والموضوع عن طريق المشاركة^(٣).

(١) طريق الفيلسوف، جان فال، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مراجعة: أبو العلا

عفيفي، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧م، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٣٠٥.

(٣) انظر: الوجودية: جون مأكوري، ص ١٩٧-١٩٨.

وبهذا نجد أن الوجودي يؤكد على أهمية المشاركة في فعل المعرفة. أما "سارتر" فيرى أن المعرفة عدم، ذلك أنه ليس لها - كما قيل - أي مضمون كان، وإنما هي تزامن ما بين الموجود - لأجل - ذاته والموجود - في ذاته، من حيث هو آخر. وينتج عن هذا أن كل ما هو على علاقة مع المعرفة وبالتالي مع الحقيقة، يكون أمرًا إنسانيًا محضًا، أن العالم نفسه إنساني هو أيضًا: يخلقه الموجود - لأجل - ذاته ابتداء من الوجود .

إن الأشياء التي تظهر في هذا العالم هي أدوات دائمة، لأن الإنسان بحث خالد عن الوجود وعن ذاته نفسها، وهو يتضاد مع إمكاناته، ولذلك فإن الموجود - في ذاته - يظهر له ضروريًا من حيث هو وسيلة تخدم مشروعاته^(١).

وفي إيجاز يمكن القول: بأن المعرفة عند الوجوديين هي الوجود كله ولا شيء غيره، فما يظهر في معرفتي هو الوجود، وهذا الوجود ظواهر معرفية وبذلك تتضح نسبية هذه المعرفة.

ب- الحقيقة:

الحقيقة عند الوجوديين هي الحقيقة التي تنتمي إلى الوجود البشري وهي ذاتية، عند "كيركجورد" ذاتية، وهي عبارة عن علاقة تتطوي على الجهود الشخصية. والحقيقة عند "هيدجر" هي الموضوع نفسه، كما يتكشف للعقل أي هي كشف لشيء خفي، والذي يقوم بالكشف هو الإنسان. ولهذا يجب عليه أن يبقى مفتوحًا للموجود. والحقيقة عند "يسبرز" تناظر أحوال الإنسان، والحقيقة عند "سارتر" شيء متصير، شيء موجود وسيوجد .

(١) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ص ٢٩٥.

وسوف يتضح لنا هذا حينما نتعرض لهذه الفكرة عند أقطاب هذا الفكر فيما يلي:

١ - الحقيقة عند "كيركجورد":

"كيركجورد" أن الحقيقة ذاتية أي منسوبة إلى ذات معتقدها، وليس ذلك بمعنى "أني لا أعرف الحقيقة إلا حين تصير حية ماثلة في نفسي فحسب، ولكن أيضاً على معنى نسبي بأوضح ما في هذه الكلمة من معان أي أن الوجدان يخلق ابتداء من ذاته ما هو حق، وأن الحقيقة هي عمل الحرية^(١).

وبهذا نجد أن "كيركجورد" يتحدث بصفة خاصة عن "حقيقة الذاتية". هذه الحقيقة لابد أن تكون يقيناً شيئاً أكثر عينية من الحقيقة التي تصاغ في قضايا ولقد عبر عنها: "كيركجورد" على النحو التالي:

عندما تثار مشكلة الحقيقة بطريقة موضوعية، يتجه الفكر مباشرة وموضوعياً نحو الحقيقة بوصفها موضوعاً يرتبط به الشخص العارف، وعندما يكون الموضوع الذي يرتبط به الشخص العارف هو الحقيقة وحدها، فإن الذات في هذه الحالة فقط تعد ممتلئة للحقيقة - أما عندما تثار مشكلة الحقيقة من الناحية الذاتية فإن الفكر يتجه ذاتياً إلى طبيعة العلاقة التي يكونها (يدخل فيها) الفرد، فإذا كان "توع" هذه العلاقة هو وحده الحقيقي كان الفرد في هذه الحالة "مالكاً" للحقيقة، حتى حدث أن كان الشيء الذي يرتبط به على هذا النحو غير حقيقي^(٢)، وهذا يعني أن الحقيقة بأكمل معانيها تخرج من

(١) الوجودية المؤمنة والوجودية المأخوذة، د. محمد غلاب، ص ٢٦.

(٢) حاشية ختامية غير علمية، سورين كيركجورد، ص ٣١٩، نقلاً عن الوجودية جون ماكوري، ص ٢٠٠.

العمق الداخلي للوجود البشري، وهي تضرب بجذورها في انفتاح هذا الوجود^(١).

فـ "كيركجورد" يذكر أن الحقيقة شئ ذاتي، ولكن صفة الذاتية، لا يمكن الشعور بها شعورًا شديدًا إلا عندما تتصل بشيء مختلف عنها، فالحقيقة عند "كيركجورد" هي علاقة أيضًا، وإن كان لم يؤكد غير أحد طرفي هذه العلاقة، أما الطرف الآخر أو الطرف الخفي كما نستطيع أن نسميه والذي كان عند "كيركجورد" الآخر المطلق "أو" الله "فليس أقل من ذلك أهمية^(٢).

وهذه بعض النصوص من أقواله لتؤكد أن الحقيقة ذاتية:

يقول "كيركجورد": "إن الحقيقة ذاتية"، وإن الذاتية هي الحقيقة ذلك أن وجود الحقيقة له تكراره في ذاتك، في ذاتي، في ذاته حتى إن حياتك وحياتي وحياته هي وجود الحقيقة بالقدر الذي به تقترب منها... وبعبارة أخرى: أنا لا أعرف الحقيقة إلا حين تصبح "حياة في ذاتي"، والحقيقة هي فعل الحرية "الحقيقة لا توجد للفرد إلا من حيث هو أنتج بفعله شيئًا، وهذا الإنتاج لا يتم إلا بقرار مصمم لا بالتأملات العقلية.

ثم يقول: و "سقراط" أعطانا القدوة في ذلك، إن "سقراط" لم يسع أولاً إلى النقاط بعض براهين على خلود النفس من أجل أن يعيش بعد ذلك مؤمنًا بهذه البراهين، كلا، أو على العكس تمامًا قال: مسألة خلود النفس هذه إذا وجدت، فإنها تشغلني إلى حد أنني أريد - دون أدنى تحفظ - أن أخاطر بحياتي في سبيلها، كما لو كانت اليقين الأسمى، و هكذا عاش... وكانت

(١) الوجودية، جون ماكوري، ص ٢٠١.

(٢) انظر: طريق الفيلسوف، جان فال، ص ٣٢٢.

حياته برهاناً على خلود النفس، أنه لم يبدأ بالاعتقاد بناء على براهين ثم عاش بعد ذلك، كلا بل حياته هي البرهان الذي لم يتم إلا بفضل موته شهيداً^(١).

ونجد أيضاً أن "نقولا برديائيف" و "جبريل مارسيل" يذهبان إلى القول بأن الحقيقة لها استمرار بعد شخصي وإن كانا على وعي أفضل بالطابع المشترك لمعرفتنا، وبأن الحقيقة تعتمد على جماعية الصدق، وكان "مارسيل" بصفة خاصة هو الذي كشف عن هذه الخاصة، فهو الذي وجد أن تعاليم الفيلسوف المثالي الأمريكي "جوشيارويس" هي التي عرضت لهذه الفكرة، لاسيما نظريته في جماعية التفسير، فريق العلماء الذين يتابعون بحث موضوع ما يتشكل من خلال روابط الأمانة الشخصية التي تضمن تكامل البحث، بقدر ما يتشكل يسعى هذا الفريق إلى بلوغ حقائق موضوعية تكتسب نتيجة لبحوثه ثم تدون في كتب مدرسية^(٢).

فالحقية لا تتطوي فقط على مجموعة القضايا التي تأتي في نهاية البحث؛ بل تتطوي أيضاً على الجهود الشخصية التي تتسم بالحريّة، والإخلاص والصراع التي تؤدي إلى الحقيقة.

٢ - الحقيقة عند "هيدجر":

لا ينفصل السؤال عن الحقيقة في تفكير "هيدجر" عن السؤال عن الكينونة، والسؤال عن الكينونة مشكلة قائمة وستبقى.

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، الكويت: وكالة

المطبوعات، ١٩٧٨م، ص ١٤٩.

(٢) الوجودية: جون ماكوري، ص ٢٠١.

والبحث عن الكينونة: هو البحث عن انكشاف الموجود وحقيقته، وليست عصور العالم إلا الكيفيات التي يتخذها الوجود لينكشف كظهور. وحقيقة الكينونة هي انكشاف، وظهور. يقول "هيدجر": "يصعب علينا التعبير عنها بلغة الميتافيزيقا"^(١).

حقيقة شيء ما هي أساس كينونته، هي أساس الوجود الكائن، أي "الدازين"، أو الإنسان المهتم بالكينونة، والذي بسبب خاصيته الأنطولوجية والوجودية، فهو دائماً متجاوز لذاته ومنفتح على عالمه^(٢)، ولكنه لم ينفتح على هذا العالم، إلا لأن العالم نفسه قد انكشف له، هذا التجاوز عبر عنه "هيدجر" بمعنى "ترك الوجود" يوجد معنى، ذلك أن انكشاف الكائن أو الموجود "سابق" على الانفتاح أو هو على الأقل معيار له، وإذا جاز الحديث عن توافق في هذه الحالة فهو إذن توافق بين انكشاف الكائن وانفتاح الإنسان المتجاوز لذاتيته.

وإذا كان الكائن ينكشف أولاً ثم يتم الانفتاح عليه من خلال الخاصة الأنطولوجية للإنسان المهتم بالكينونة، وخاصيته هي حريته، أي قدرته على خلق إمكانياته، فالحرية هي "ماهية" الحقيقة، وبما أن الحرية ماهية الحقيقة فهذا يعني أيضاً أن يكون الإنسان يملك الحرية، ربما كان العكس هو الصحيح، وفي هذا يقول "هيدجر": "أن الحرية التي تفهم هذا الفهم بحيث تعني ترك الموجود يوجد، هي حرية تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى

(١) مسألة الحقيقة في فلسفة هيدجر، حسن بن عمر بلو، مجلة الوحدة، عدد (٩٨ - نوفمبر)، ١٩٩٢م، ص ٣٢-٣٣.

(٢) كل علاقة انفتاح هي بمثابة سلوك.

انكشاف الموجود، و ليست الحقيقة خاصة مميزة للقضية التوافقية التي تنطق بها ذات بشرية عن موضوع ما، ثم تعتبر بعد ذلك قضية، "صادقة" دون أن نعرف شيئاً عن المجال الذي ستصدق فيه، وإنما الحقيقة هي انكشاف الموجود الذي يتم بفضل الانفتاح، وفي هذا الانفتاح يتكون سلوك بشري وكل موقف يتخذه الإنسان، وذلك بفضل تعرضه للانفتاح، ومن أجل هذا يكون وجود الإنسان على نحو متخارج^(١).

ومن هذا النص يتضح لنا مدى العلاقة بين الحقيقة والحرية وتفتح الوجود البشري عند "هيدجر" وهذه العلاقة كشف عنها "هيدجر" في مقالة "حول ماهية الحقيقة" فالمرء يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكون حراً، وهو يكون حراً بمقدار ما يكون منفتحاً على الأشياء نحو ما هي عليه بمقدار ما يتركها لتكون على ما هي عليه بحيث لا يعيد تشكيلها، وإنما يشارك في انفتاحها فحسب، فالحقيقة "تحدث" إن صح التعبير، عندما تتزاح الحجب وتظهر الأشياء في تفتحها، وهذا يتضمن أن الحقيقة تضرب بجذورها في الوجود البشري - في الوجود المتعين - وفي الذاتية؛ لأن الوجود المتعين هو الضوء في عتمة الوجود، والإنسان هو المكان الذي يحدث فيه الانفتاح وبالتالي فهو يوجد في الحقيقة "أو" في لا حقيقة الاختفاء، بفضل واقعة أنه يوجد خارج ذاته^(٢).

(١) مسألة الحقيقة هي فلسفة هيدجر، حسن بن عمر بلول، ص ٣٥، وفكرة التخارج أو التواجد قد حلت الآن محل فكرة الوجود في العالم التي نعرفها في الوجود والزمان (انظر: نداء الحقيقة، هيدجر، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص ١٩٧٧م، ص ١٣٥).

(٢) الوجودية: جون ماكوري، ص ٢٠١-٢٠٢.

فليست الحقيقة في صورتها الأصلية من صنع العقل، إنما هي ذلك الذي قصده إيونان في فجر الفكر الغربي، عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تكشف الموجود أو لا تحجبه (إيثيا). على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن أن تفسر الحرية بأنها هي ترك الموجود - يوجد " وترك الموجود هنا لا يفيد التخلي عنه ولا عدم الاكتراث به، بل يفيد التوجه إليه والانفتاح عليه، وليس الترك فعلاً يقوم به الإنسان على هواه، بل هو الذي يجعله كائننا محدداً بعلاقته بالمفتوح وانفتاحه الذي يغمر كل الموجودات، أي " بالحق" كما فهمه اليونان بمعنى المنكشف اللامتحجب .

فما هي الحقيقة عند " هيدجر" كما يقول هو تتحقق بصورة أصلية عندما يتمكن ذلك الذي يسأل من تحقيق وجوده الخاص على نحو أصيل، أي حين يدخل في علاقة أصيلة مع الوجود^(١). فالحقيقة عند " هيدجر" هي الموضوع نفسه، كما يتكشف للعقل^(٢). فعلينا أن نميط عنها اللثام، فهي هناك وما علينا إلا رؤيتها .

فالحقيقة هي كشف لشيء خفي، فإن هذا الكشف لا يمكن أن يحدث إلا في حالة وجود كائن قائم بالكشف، كائن يتكشف له الشيء، والذي يقوم بكشف المحجوب أو إزالة الغطاء هو الإنسان، ولهذا يجب عليه أن يبقى مفتوحاً للموجود.

(١) انظر: نداء الحقيقة، هيدجر، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٧م، ص ١٥٤-١٧٤.

(٢) انظر: طريق الفيلسوف، جان فال، ص ٣٢١.

٣- الحقيقة عند " كارل يسبرز ":

- أما كارل يسبرز فيميز بين مستويات للحقيقة تتأطر أحوال الإنسان:
- وبالنسبة إلى الذات الحيوية: الحقيقة هي الحضور المباشر للمحسوس، والفائدة المادية، والغريزة، إنها ما هو عملي مفيد .
 - وبالنسبة إلى الشعور بوجه عام: الحقيقة هي عدم التناقض في الفكر المنطقي (التصوري).
 - وبالنسبة إلى العقل (الروح): الحقيقة هي الاقتناع الذي توحى به الأفكار.
 - وبالنسبة إلى الوجود : الحقيقة هي الإيمان بالمعنى المحدد، والإيمان هو الشعور بالوجود في علاقته مع العلو .
- وكل حقيقة تعبر عن نفسها بواسطة الشعور بوجه عام، الذي لا يزودنا إلا بأشكال فكر صحيح، بينما ينبوع الحقيقة ينبثق من أحوال أخرى لشامل، والشامل - عنده - هو ما لا نعثر عليه، ولكن يصدر عنه كل ما ندرك.
- ويضع " يسبرز " الحقيقة الفلسفية في مقابل الحقيقة العلمية، فيقول: إن الحقيقة العلمية كلية، لكنها نسبية لأنها مرتبطة بمناهج وفروض، أما الحقيقة الفلسفية فمطلقة بالنسبة إلى من عاشها في واقعها التاريخي، لكنها ليست كلية في التعبير عنها. الحقيقة العلمية واحدة بالنسبة إلى الجميع، أما الحقيقة الفلسفية فمتعددة بحسب الأوجه التاريخية التي تتخذها، والتي تكشف في كل مرة عن أمر وحيد، وهذه الأمور الوحيدة الفريدة لها أسباب وجودها لكنها لا تقبل النقل كما هي بدون تغيير^(١).

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، . عبد الرحمن بدوي، ط٢، الكويت: وكالة المطبوعات

للنشر، ١٩٧٨م، ص ١٤٩-١٥٠، ص ١٤٩-١٥٠.

ويضع "يسبرز" الحقيقة الوجودية فوق الحقيقة العلمية: فالحقيقة الوجودية ذاتية شخصية، تعاني في تجربة حية، وتعيش مباشرة، إنها إرادة وجدانية للحقيقة، وبحث، وهي مبحث نفسها... وتبصر في كل حقيقة جزئية، لكن لا يمكن أية حقيقة أن تدعي لنفسها أنها وحدها الحقيقة وأن نتحول إلى مطلق، والسكون في الحقيقة تضيق لها. إن الحقيقة تمتد مع الحركة التي تحملنا إلى ها" كما قال "تيت" في شرحه لنظرية الحقيقة عند "يسبرز"^(١).

٤- الحقيقة عند "سارتر":

يقول "سارتر" وعندنا أن الحقيقة شيء متصير، شيء موجود وسيوجد، إن الحقيقة كلية تتجه دائماً إلى أن تصبح كلا باستمرار، و الواقع المفصلة لا تعني شيئاً أنها ليست بالأمر الحقيقي أو الأمر الزائف طالما أنها لا تترايط من خلال توسط كليات جزئية مختلفة إلى العملية المتجهة إلى تكوين كل عام^(٢).

ج- الأخلاق:

الأخلاق الوجودية، بصفة عامة، ترفض أي ضرب من التقيد الحرفي بالقواعد، إذ ينظر إلى القوانين والقواعد على أنها أعباء مفروضة على الموجود البشري من الخارج تجبره على نمط من السلوك محدد سلفاً وتمنعه من تحقيق ذاته الفريدة الأصيلة، ولهذا تميل الوجودية إلى تشجيع ما يسمى عادة "بالموقف الأخلاقي" ويتحد اتجاه الفعل في مثل هذه الأخلاق بالموقف

(١) المصدر السابق.

(٢) نقد العقل الجدلي - الماركسية والوجودية - جان بول سارتر، ترجمة: د. عبد المنعم

الحفني، ط٢، ١٩٧٧م، ص ٥٢.

الفريد الذي يجد فيه الفاعل نفسه، فكيف يكون صادقاً مع نفسه في مثل هذا الموقف؟

ونظراً لأن الوجودية تركز على الذاتية الأصيلة التي لها بعد اجتماعي، فلن يكون المرء متسقاً مع ذاته لو فسر هذا المعيار الذي يربط بين الفعل وموقف الفاعل بطريقة تحصره في إطار الذات الفردية وحدها.

والواقع أن كل أخلاق تجمع بين عنصر يمثل موقفاً وعنصر يمثل حكماً، وحتى الأخلاق التي تتمسك بحرفية القواعد^(١) تتضمن في بنيتها بعض الجوانب التي تعمل حساباً للحالات الاستثنائية، وفي كثير من الحالات نجد مرونة ملحوظة في التطبيق العملي لمثل هذه الأنظمة من القوانين والقواعد غير أن الأخلاق الوجودية تعلو من شأن عنصر الموقف على عنصر القاعدة؛ بل قد يتقلص الأخير حتى يتلاشى تقريباً، بحيث يقترب المرء من المذهب الذي يفرض القانون تماماً.

والأخلاق التي تركز على الموقف، تتجه - عند أصحابها - نحو المستقبل، وهي تنظر إلى ما هو جديد، ويتحدد الفعل فيها أخذاً باعتباره ما هو جديد.

وعلى هذا نجد الأخلاق الوجودية تتحمل مخاطرة التركيز على الموقف بدلاً من القانون، وعلى ما هو مقبل وما هو جديد بدلاً مما هو تقليدي^(٢).

فالأخلاق الوجودية أخلاق فردية، أخلاق نسبية متغيرة، متلونة، طبعاً

(١) هي أخلاق تنظر إلى الماضي، إلى التقاليد والعادات والطريقة التي حدثت بها الأشياء على الدوام، ومثل هذه الأخلاق تجلب الاستقرار.

(٢) انظر: الوجودية، جون ماكوري، ص ٨٤، ٨٥، ٣٩٦.

لما يختار الفرد في " حرية شخصية تامة، إذ كل فرد هو عالم قائم بنفسه يصنع لنفسه أخلاقه وآدابه وعقائده وآراءه، فيختار الإباحة إن شاء، أو يختار النسك والزهادة، فهو المسؤول عما يصيبه من جراء إباحيته أو جراء نسكه وزهده^(١).

وذلك كله راجع إلى أن الفلسفة الوجودية فلسفة تصدر عن الذات والذات الفردية، وهي حرة إزاء الموقف الذي تتواجد فيه وحريتها تتنافى مع أية معايير مسبقة، وهي معايير جمعية عامة، والذات تتأبى على العام لأنها فردية.

والمعيار العام يفترض التساوي فيمن يطبق عليهم المعيار، فكل الأفراد إزاءه سواء، وهو الوحيد الذي يعلو والذي د من الأفراد أن يكونوا وحدات متساوية أمامه، لكن الذات الفردية لا يجمعها بالذوات الأخرى اشتراك في عام؛ بل يجمعها عدم الاشتراك والانفصال، فكل ذات متفردة وعالم قائم بذاته، والتفرد ضد الواجب لأن الواجب معيار عام، وإن فالذات المتفردة لا يمكن أن تحيل إلى الذوات الأخرى أو العام، وإلا لا نتقت كذلك وذابت في العام والمجموع، والإحالة الوحيدة لا يمكن إلا من الذات إلى نفسها .

فإذا أحالت الذات إلى نفسها، فمعنى ذلك أنها تحيل إلى ما ترسب فيها من تجارب سابقة، ولجوء الذات إلى الترسيب من التجارب السابقة معناه: أن ... تنفي حريتها إزاء الموقف وتلجأ إلى ما يمكن أن تسميه العام الذاتي أي العام المتحصل من مجموع تجارب سابقة لمواقف كهذا الموقف، و لكن

(١) انظر: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، د. محمد عبد الله الشرقاوي، ١٩٨٨م، ص

المواقف لا يمكن أن تتساوى أو تتشابه، والآات تتدافع أمام وتدخل إمكانيات جديدة وتستنفذ إمكانيات أخرى، فالعام القبلي بالنسبة للذات تناقض لا يستقيم، إذن فلا أخلاق في الوجودية؟^(١).

وهذا واضح عند " الوجودية الملحدة " التي تقول: إن عدم وجود الله معناه: عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية، لأن عدم وجود الله معناه: عدم وجود وجدان كامل لامتناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير، أو بوجود الصدق و النزاهة، قولاً لا معنى له، لأننا نصير حيال وجود إنساني بحث لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله.

وهذا ما كتبه " دستوفسكي " مرة : " إن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شيء "مباح"، وما كتبه " دستوفسكي " هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية والتي تعتقد الوجودية فيها: أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلاً مباحاً، وأن الإنسان يصبح وحيداً مهجوراً، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها ويكتشف فيها أن لا عذر له؛ لأنه ما دام الوجود يسبق الماهية حقيقة فإنه لا عذر للإنسان بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفه إلى وجود طبيعة إنسانية مسبقة ومحددة الصفات .

هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التي تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصير غير موجودة ويجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا ما يبرر سلوكه^(٢).

(١) انظر: معني الوجودية، د. عبد المنعم الحفني، دار مأمون للطباعة، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) انظر: الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ترجمة: د. عبد المنعم الحفني، ط٤، ١٩٧٧م، ص ٢٤، ٣٥.

وفيما يلي أتعرض لفكرة الأخلاق عند الوجوديين بشئ من التفصيل عند أهم أقطاب هذا الفكر: "سورين كيركجورد" و "مارتن هيدجر" و "جان بول سارتر" وسنرى أن "كيركجورد" يشد نفسه إلى اعتبار وجود أوامر أخلاقية مطلقة لكن لا يستطيع أحد أن يحققها، أما "مارتن هيدجر" فيطالب من الفرد أن يبتدع القيم الخاصة به وأن يقررها هو بنفسه .

و "سارتر" يعتبر الإنسان هو الذي يختار أخلاقه، أي يختار مبادئ سلوكه وقيمه وغاياته ووسائله، فلا يوجد عنده قيم مسبقة سماوية أو أرضية؛ لأن القيم عنده هي خلق إنساني مستمر، و لا يبقى إلا على قيمة واحدة هي قيمة الحرية؛ لأن الإنسان هو خلق مستمر لحيته و لذاتيته، فهو صانع لنفسه^(١).

فالقيم عند الوجوديين ذات طبيعة وجودية عينية مشخصة، وكلما ألقوا أضواء جديدة على الوجود اكتشفوا قيماً جديدة^(٢)، فتكون نسبية متغيرة ليست مطلقة أو كلية.

١- كيركجورد:

نجد المدرج الأخلاقي هو ثاني مدرج للحياة عند "كيركجورد" وهو مدرج وسط يسبقه المدرج الحسي ويتلوه المدرج الديني، وإذا كان الإنسان في المدرج الحسي لا يتخذ قراراً، ولا يعترف بواجب؛ بل إنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة فإن السمة الرئيسية التي يمتاز بها إنسان المدرج الأخلاقي هو اتخاذ القرار والاختيار .

(١) انظر: سارتر مفكراً وإنساناً، د. مراد وهبه، د. يحيى هويدي وآخرون، ص ٣٢-٣٣.

(٢) انظر: سورين كيركجورد، د. علي عبد المعطي، ص ٣٤٢.

فـ "الاختيار" مقولة أخلاقية لا قبل بها لرجل الحواس ومن ثم يصل "كيركجورد" إلى المرحلة الأخلاقية عن طريق إدخاله لمقولة الاختيار، إذ أن حقيقة الاختيار تكون المرحلة الأخلاقية^(١).

ولكن ما الذي يدفع الذات إلى الحركة فتنقل من المرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية؟ نجد انتقال الذات عند "كيركجورد" من المرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية يتم عن طريق التهكم والسخرية من الحياة الرتيبة المملة الخالية من القيم والمثل العليا و الواقع أن الذات موجودة في المرحلة الحسية لكنها في " حالة إمكان" أو هي " وجود بالقوة " ومهمة المرحلة الأخلاقية تحويل ما هو بالقوة إلى وجود بالفعل عن طريق معرفة المرء لنفسه أو " اختياره لذاته " على حد تعبير " كيركجورد " ^(٢).

وربما كانت أفضل بداية لعرض وجهة نظر " كيركجورد " في المرحلة الأخلاقية أن تفهم معنى قوله: " أن على المرء أن يختار ذاته " لاسيما وأنه كثيراً ما يشير إلى أنها " تحديث نوعاً ما لمقولة يونانية " ويقصد بذلك المبدأ السقراطي الشهير " اعرف نفسك " ومن ثم يعتبر اختيار المرء لنفسه بمعرفته لذاته، فلاشك أن السؤال الأخلاقي الذي أطرحه: " ماذا ينبغي على أن أفعل؟ " يثير في الحال سؤالاً آخر أسبق منه هو: " ماذا في استطاعتي أن أفعل؟ " والسؤالان يؤديان إلى مشكلة الذات مادامت لا أستطيع أن أعرف ماذا أستطيع أن أفعل مالم تكن لديه ولو معرفة ضئيلة بنفسه: من أنا؟، وهكذا ارتبط

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٣٢٨.

(٢) كيركجورد، د. إمام عبد الفتاح، ج ٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م،

السؤال الأساسي عند "كيركجورد" : من أنا؟ أو ما هي الذات ؟ بعبارة "سقراط" في محاوره "فايدروس"، التي كثيراً ما يشير إليها "كيركجورد" وهي لابد أن أعرف نفسي أولاً.. فهل أنا مخلوق أكثر تعقيداً، وأشد امتلاء بالانفعالات الطاغية من "حية تيفون"^(١)، أم أنني مخلوق أكثر رقة وأشد بساطة وهبته الطبيعية مصيراً إلهياً هادئاً... ؟ وهكذا تتبين أن السعي وراء المعرفة الذاتية هي سمة لفعل الاختيار، أعني "لاختيار المرء لنفسه"، إلا أن "كيركجورد" ينبهنا إلى أن هذه المعرفة ليست تأملية ولا هي موضوعية وهو لهذا السبب يفضل استخدام تعبير اختيار المرء لنفسه، يقول "الفرد الأخلاقي يعرف نفسه، غير أن هذه المعرفة ليست مجرد تأمل، (إذ لو صح ذلك لكان الفرد مقيداً بضرورته) إنها تفكير في ذاته، وهي نفسها فعل، ومن ثم فقد فضلت عامداً استخدام تعبير "استخدام المرء لذاته"، بدلاً من معرفة المرء لنفسه، ومن هنا فإن معرفة المرء لنفسه ليست هي النهاية؛ بل على العكس، هذه المعرفة لها ثمارها، فمنها يبدأ ظهور الفرد الحقيقي^(٢).

و"كيركجورد" يكرر بإصرار أن عملية اختيار المرء لذاته تتضمن توبته وندمه فيقول: "إن من يختار ذاته بطريقة تجريدية لا يختارها أخلاقياً أنه عندما يكون الإنسان منغمساً في ذاته أثناء عملية الاختيار، مهتماً بها نافذاً نفاذاً كلياً في أعماق ذاته بحيث يكون منتبهاً في كل حركة إلى وعيه بالمسؤولية عن ذاته - عندئذ فقط يختار ذاته أخلاقياً، عندئذ فقط يندم على

(١) ربح ممثلة بالغبار، ويطلق هذا الاسم أيضاً على عملاق يملؤه الغرور ويبدو أن هذا العملاق يفسر في بعض الترجمات على أنه حية ضخمة (انظر: كيركجورد، د. إمام عبد الفتاح، ص ٢٣٨).

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٩.

ذاته، عندئذ فقط يكون عينيًا في عزلته الشاملة في اتصال مطلق مع الواقع الذي ينتمي إليه، ولكن أمل من تكرار القضية البسيطة التي تقول: إن اختيار المرء لذاته يعني أن يندم عليها، إذ يدور حول هذه القضية كل شيء آخر^(١). فليس في استطاعة الذات أن تتقبل جوانب معينة من واقعها ومعطياتها ثم تستبعد الجوانب الأخرى؛ بل لابد أن تقبل وجودها العيني بأسره في شموله بما فيه من جوانب سيئة أو شريرة، وإن كان من المهم أن نلاحظ في هذا السياق أن الشر الذي تتدم عليه الذات هنا ليست نتاجًا لفعلها الخاص بل هو شر أو ضعف تعاني منه هي نفسها، وهو عقاب إلهي عن الذنوب التي ارتكبتها الآباء في حق أبنائهم.

ومقولة "القرار" هي المقولة الثانية الهامة في المرحلة الأخلاقية، و هي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمقولة الاختيار التي هي: شرط ضروري لاتخاذ القرار ذلك؛ لأن إمكانات الذات مشروطة دائماً بواقعها: "عندما يبلغ المرء مرحلة الوضوح حول ذاته، وعندما تكون لديه الشجاعة في أن يرى نفسه، فإن ذلك لا يعني أن التاريخ يكون قد انتهى بل يكون قد بدأ الآن، فالآن يكتسب لأول مرة مغزى حقيقياً، إذ تؤدي كل لحظة جزئية يعبرها الفرد إلى هذه النظرية الشاملة^(٢)."

فهذا الوضوح الذي يؤدي إلى الاختيار ينتج عنه اتخاذ قرار، والقرار هو عزم المرء على أن يحاول تحقيق الممكنات التي تتناسب مع وجوده الفعلي، ولكي تتحقق هذه الممكنات لابد من وجود مبدأ مرشد تسترشد به

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٦.

الذات الأخلاقية أثناء قيامها باختيار الممكنات التي تريد تحقيقها بحيث تفرق بينها وبين الممكنات الأخرى التي لا تريد لها أن تتحقق، وإذا أردنا صياغة هذا المبدأ الأخلاقي في ألفاظ عامة، وجدناه يعبر عن المبدأ الذي تسعى الذات الأخلاقية إلى تجسيده في حياتها، وهو تلك الالتزامات الأخلاقية التي ارتبطت بالجنس البشري بصفة عامة: فمن د أن ينظر إلى حياته نظرة أخلاقية يرى الكلي العام، ومن د أن يعيش حياته بطريقة أخلاقية، فإنه يعبر عن هذا الكلي في حياته فيجعل من نفسه رجلاً كلياً، لا بأن يغرق في العينية لأنه عندئذ يصبح لا شيء، بل بأن ينفذ فيها الكلي، لأن الرجل الكلي ليس شبحاً^(١).

ولكن البناء الأخلاقي للوجود الإنساني لا يزال بعد غير مكتمل، فعلى الرغم من أن الفرد الأخلاقي يتجه تجاه ما هو كلي، فإنه يجد نفسه مرتبطاً بأن يبقى خلال حدوده، اللهم إلا إذا وجد في دخائل ذاته... في خطيئته وفي إيمانه، فقاطر تقوده إلى التجاوز.. إلى الله أو إلى المدرج الديني. "إن الأخلاق التي لا تراعي الخطيئة هي علم خامل تماماً، أما إذا أكدت على الخطيئة فإنها تتجاوز ذاتها"^(٢).

إن الأخلاق تهتم بالقيم الأخلاقية و بالأوامر والوصايا وبالخير والشر والصواب والخطأ ولكنها لا تهتم بالخطيئة.

والفارق بين الأخلاق والخطيئة هو أن القيم الأخلاقية يمكن تعريفها بقوانين مطلقة أو نسبية، في حين أن الخطيئة هي تحد موجه ضد الحقيقة المتعالية (الله)، ومع هذا فالفصل بين الأخلاق والخطيئة لا يتم إلا بصعوبة

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٢) سورين كيركجود، د. علي عبد المعطي، ص ٣٣٠.

بالغة، إذ فعل الشر خطيئة، وفاعل الشر صاحب خطيئة، ومن ثم فإن أخلاقاً لا تقيم وزناً للخطيئة تعتبر علماً خاملاً تماماً، في حين أن الأخلاق التي تؤكد على الخطيئة تكون أخلاقاً تبحث عما وراء حدودها، وهناك أيضاً ذلك التناقض المبهم الذي يرجع إلى أن القانون الأخلاقي وهو مبدأ وضعي وكلي ينبغي أن يكون في موضع أعلى وأسمى من فكرة الخطيئة، ذلك؛ لأن هذه الفكرة الأخيرة تنسم بأنها سلبية وفعل فردي (تخص آدم و حده)، بينما نجد التجربة الشخصية تبرهن على العكس من ذلك، لأن الفرد بفعل الخطيئة يكون بالفعل أعلى من الكلي، ما دام يتجه بفعله ضد المتعالى (الله) وهو على هذا النحو يكون محتكاً به، وعلى أية حال نجد هنا مرة أخرى هذا التناقض الذي يمدنا بالإجابة: فعندما يخرج الفرد من دائرة الكلي بسبب جرمه (جريمته) فإنه يتمكن من العودة إلى الكلي فقط بفضل أنه قد عاد كفرد له علاقة مطلقة مع المطلق.

ولا شك أن صاحب الخطيئة حينما يرتكب إثماً ضد المطلق، فإنه يمس هذه الحقيقة العميقة التي في قدرتها أن تحولهُ لأن يلمس فيها أيضاً منبع الغفران والله يمكن أن يعلق الأمر الأخلاقي ليس في أمره لـ "إبراهيم" فحسب، وإنما أيضاً حينما يمارس الفرد أي خطأ بصورة مشابهة للخطيئة، وذلك لأن تجربته هذه إنما تنطوي على تأنيب للضمير الذي يقوده إلى نوع من التوفيق يتجاوز الأخلاق ويعلو عليها.

ولكن ألا يؤدي هذا إلى تخفيض أو حتى إنكار أهمية الأخلاق؟

الواقع أن "كيركجورد" يميل إلى تعزيز هذا الرأي لكنه كان يشير دائماً - رغم ذلك - إلى أن الأوامر الأخلاقية مطلقة بحيث لا يستطيع أي مخلوق مهما بلغ كماله أن يحققها وهذا هو ما يجعلنا مهتمين بعمق الحقيقة القائلة بأننا جميعاً أصحاب خطيئة.

ويظل الفرد في المدرج الأخلاقي إلى أن يدرك عظم خطيئته بحيث لا تتمكن القوانين الأخلاقية والشرائع الاجتماعية أن تحلها له، ها هنا يكون على الإنسان أن يقفز إلى الهاوية، أو أن يقفز بين يدي الله، حيث يطلع خطيئته أمام الله الذي هو أبدي، ومن ثم ينقلب الخطيئة من خطيئة إثم. وبهذه القفزة ينتقل الإنسان من المدرج الأخلاقي إلى المدرج الديني.

وهنا يستطيع الإنسان في المرحلة الأخلاقية عند "كيركجورد" أن يقفز أو أن يأخذ مخاطرة القفز هذه لكي يصل إلى المدرج الديني وإلى الإيمان، ففعل الإيمان فعل حر يصل إليه الفرد بقرار حر أيضاً، وهذا القرار هو صميمه قرار اختيار: إما أن تختار "الله" وإما أن تختار العالم. يقول "كيركجورد": "الاختيار شيء عظيم لا نستطيع أن نتخلص منه أبداً.. فهو يبقى معك وإذا لم تستعمله يصبح لعنة، إنه ليس اختيار بين "الله" و"العالم"، وهنا يذهب "كيركجورد" إلى أن اللطف الإلهي والمغفرة الإلهية هما اللذان يجعلانه، يضع نفسه في نفس مستوى الاختيار مع العالم من أجل أن يتيح للإنسان القدرة على اختياره^(١).

وأخيراً يذكر "برتراند رسل" في كتابه "حكمة الغرب" أن: "كيركجورد" أن يرى النظريات الأخلاقية أشد عقلانية من أن تسمح للناس بأن ينظموا حياتهم وفقاً لها، فليس في استطاعة أية نظرية منها أن تتفهم الطابع المميز لسلوك الفرد الأخلاقي بطريقة سليمة، وفضلاً عن ذلك فمن الممكن الاهتداء دائماً إلى أمثلة عكسية أو حالات استثنائية تخالف القاعدة^(٢).

(١) انظر: سورين كيركجورد، د. علي عبد المعطي محمد، ص ٣٣٠-٣٣٥،

٣٤١-٣٤٢.

(٢) انظر: حكمة الغرب، تأليف: برتراند رسل، ترجمة: د/ فؤاد زكريا، ج ٢، ص ١٩٥.

٢- هيدجر:

يتصور " هيدجر " من الناحية الأخلاقية أننا نجد أنفسنا منبذين في هذا العالم، وعلىنا أن نأخذ على عاتقنا حالتنا الإنسانية، وليس على الموجود أن يبقى في مرحلة القلق أو مرحلة الغثيان كما فعل " لفيناس " و " سارتر " وهما يصدران في أصل تفكيرهما عن " هيدجر ". والإنسان يستطيع؛ بل يجب أن ينتصر على هذه التجربة، و أن يأخذ على عاتقه تقرير مصيره وهذا ما يسميه " هيدجر " بالعزم القاطع.

ثم يقول " جان فال " : " وأستطيع أن أقول : إن العزم القاطع الذي نأخذ به على عاتقنا مسؤولية مصيرنا، أمر ليس له مبرر في مذهب " هيدجر ". ففيه ضرب من أعمال الإيمان، وهو أنه عمل خالص من أعمال الإرادة الخالقة للقيم، ولكننا لا نرى له سبباً قوياً عند " هيدجر ". ومهما يكن من أمر فإن هذا العزم القاطع يظل صورياً تماماً عند " هيدجر "... إذ كيف ننقل من هذه النظرية إلى الفعل؟ و " هيدجر " نفسه قد أخذ اختياره أشكالاً مختلفة وفقاً للتعليم التي اعتقد أنه يدعو إليه عن طريقة التجربة، ولكننا لا نستطيع أن نطرح جانباً هذه الحقيقة^(١).

ثم يقول " جان فال " : " ونستطيع على الأقل أن نستخلص من هذه الملاحظة فكرة أن أخلاق " هيدجر " صورية خالصة، وأن من الممكن تفسيرها بصورة مختلفة، فهي في نهاية الأمر ليست أخلاقاً على الإطلاق؛ لأنه يطلب من الفرد أن يبتدع القيم الخاصة به، وأن يقررها هو بنفسه وهو أنه لو كان

(١) انظر: من تاريخ الوجودية، جان فال، ترجمة: فؤاد كامل، ضمن نصوص مختارة

من التراث الوجودي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص ١٦-١٩.

الضمير يعبر عن أمر يأتي من الخالق - فيما يرى غيره- فإن الصرخة التي يطلقها في الوقت نفسه منه ومن أجله دون أن يستفي ضررها عن الله، وهو حين يتحدث عن الذنب أو الخطيئة، فإنه يستبعد عن عمد كل إشارة دينية، كما أن الذنب ليست له أي دلالة أخلاقية؛ بل إنه لا يعده فعلاً من أفعال إرادة الإنسان أو اختياره^(١).

٣- سارتر:

يرفض سارتر جميع القيم المسبقة ولا يبقي إلا على قيمة واحدة مطلقة هي قيمة الحرية، وذلك على أساس أن الإنسان هو خلق مستمر لحيته وبالتالي خلق مستمر لذاتيته فـ "الإنسان ليس سوى ما يصنعه من نفسه"، و"سارتر" يرى أنه لا يوجد قيم مسبقة سماوية أو أرضية، وإنما القيم هي خلق إنساني مستمر^(٢).

فالإنسان يختار أخلاقه، أي يختار مبادئ سلوكه وقيمه وغاياته ووسائله، أما البعض فقد يختار النقيض من ذلك، أي أن سبيله لتجاوز نقص كينونته وقصور وجوده إنما يقوم من خلال التزامه بإنتاجية ما: في الشكل في الفن، في العلم، في السياسة... الخ، فهو اختار بذلك أخلاقه: وهو في النهاية ليس إلا مجموعة خياراته^(٣).

(١) انظر: الفلسفة المعاصرة، د. وليم فرج، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص ١٨٦.

(٢) انظر: سائر.. مفكرًا وإنسانًا، د. مراد وهبه، د. يحيى هويدي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ص ٣٢-٣٤.

(٣) انظر: مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، البروفيسور، س.ي جود، ترجمة: محمد شفيق شيا، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص ١٥٧.

وأن الأخلاق الوحيدة الممكنة لديهم هي الدعة والخمول والاستسلام لليأس. وفي النهاية أذكر ما قاله الأستاذ "جون ويلد" عن "كيركجورد" والفلسفة الوجودية المعاصرة ضمن فقرة ممتازة عنوانها "كيركجورد".

والأخلاق الوجودية "ذهب فيها إلى ما يلي: أن القيمة في نظر الوجوديين أصبحت من طبيعة وجودية؛ وذات دلالة وجودية أيضًا، وأن الوجوديين كلما ألقوا أضواء جديدة على الوجود، كلما اكتشفوا بالتالي قيمة جديدة.. وهذا هو ما حدث بالفعل في تاريخ الفكر الوجودي، ويظهر بوضوح أكثر حينما نقارن هذا الفكر الوجودي بالتراث الفلسفي الكلاسيكي.

وفي حين أن الفلسفات الكلاسيكية المهتمة بالجانب الأخلاقي قد اتجهت نحو "ماذا تفعل؟" فإن الوجودية بعد أن اتجهت بكل طاقاتها نحو تحليل الفعل وسلوك الوجوديين أصبحت تتجه نحو "كيف نفعل؟" كما أنه في حين أن الأخلاق الكلاسيكية قد كشفت النقاب عن قيم ضرورية كلية ثابتة، فإن الأخلاق الوجودية قد أماطت اللثام عن قيم ذات طبيعة مختلفة، اسمتها بالقيم الوجودية .

وهذه القيم الوجودية لا تهتم كثيرًا بماذا نختار وإنما بكيف نختار، إنها ليست فضائل أو أنواع من الفعل ما هي إلا طرق للفعل أو السلوك تتخلل كل ما نقول عنه أنه فضيلة تمامًا، كما يتخلل فعل الوجود كل صورة من صور الأشياء التي تتحقق عينيًا ووجوديًا، يقول "كيركجورد": "حين نقوم باختيار ما فليس من المهم أن نسأل ما إذا كنا قد اخترنا الصواب، بقدر ما يهمنا كيف تعبر عن ذاتنا عن لا تنهايتها الداخلي، وفي مقابل ذلك نتدعم ذاتنا ويتعزز وجودها الحق. وحتى إذا افترضنا أن إنسانًا ما اختار الخطأ، فإنه يستطيع أن يكتشف بالضبط وبواسطة قدراته الخاصة أنه اختار أمرًا خاطئًا^(١).

(١) انظر: سورين كيركجورد، د. علي عبد المعطي، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

نحن لا ننكر بطبيعة الحال الفارق الأساسي بين الصواب والخطأ، لكن الذي يسترعي إنتباهنا وجوب ضرب من ضروب القسيم الوجودية يعزز الشخصية المفردة ويدعمها وينفذ إلى أساس كل اختيار، ويشكل قاعدة كل اختيار صائب سليم .

والحرية على سبيل المثال هي هذا الضرب من القيم الذي نعنيه، فهي ليست ضرباً من السلوك أو الفعل، كما أنها ليست نوعاً من الفضيلة، بقدر ما هي منبثة داخل البناء الوجودي كله، كطريق للوجود يجب أن يتخلل سلسلة الفضائل التي يحياها الإنسان، و يعيشها في واقعه العيني المشخص.

لقد كان " كيركجورد " مهتما اهتماماً بالغاً بهذه القيمة الوجودية... الحرية، وقال ذات مرة : " أروع وأعظم شيء ظفر به الإنسان هو الاختيار... الحرية" ^(١).

د-الدين:

أ- كيركجورد:

يأتي الدين عند " كيركجورد " في المرحلة الأخيرة من مدارج الحياة؛ لأن المرء يدرك أنه ليس مسئولاً فقط تجاه نفسه وتجاه الإنسانية بل إنه مسئول أولاً وقبل كل شيء تجاه الله، و هنا تنتقل الحالة الأخلاقية للحياة إلى الحالة الدينية لها ^(٢).

والدين عن " كيركجورد " هو عبارة عن تفكير وجودي، لأنه ينبثق من داخل النفس وعلى أساس الذاتية يقيم " كيركجورد " صرح فكره الديني

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٣٤٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٣٤٨.

الخصب، وتبعاً لهذه الذاتية فإن " الله " هو الكائن الذي أشعر في صلتني به بأعنف المشاعر، وتأتي معرفة الله بالرجوع إلى شدة المشاعر التي تعتمل بها ذاتيتي، ولا يلجأ "كيركجورد" مطلقاً إلى البراهين العقلية على وجود الله، فهذه البراهين تدل في نظره على نوع من الشك والارتباب، فهو ها هنا مثل "بسكال" ومثل كل صوفي - يؤمن بالكشف كأساس للاعتقاد في وجود الله^(١).

وذلك لأن " كيركجورد" مسيحياً شديداً بالإخلاص، ولكن كان من الطبيعي أن تؤدي به آراؤه إلى التصادم مع الكنيسة الرسمية الدنماركية بوصفها مؤسسة جامدة، فقد كان يعارض اللاهوت العقلاني على النحو الذي صاغه كبار المدرسين؛ لأنه كما ذكرت منذ قليل إن وجود الله ينبغي أن يدرك وجودياً، ومن المستحيل إثبات هذا الوجود بأية براهين تنتمي إلى ميدان الماهيات^(٢).

هذا ودعا " كيركجورد" إلى اتخاذ المبادئ الدينية أسساً لحياتنا، وهو موقف يتمشى مع التراث الأوغسطيني الذي ظل له تأثيره في البروتستانتية فالإنسان لا يكون مسؤولاً إلا أمام الله وأوامره، وليس من حق أي كائن بشري آخر أن يتدخل لتغيير هذه العلاقة^(٣).

وكان " كيركجورد" يعتقد أن التعمق في فهم الخطيئة يقودنا إلى الله، وإلى الصفح والمغفرة، وفي دعاء يذكرنا بأبي حيان التوحيدي في كتابه

(١) أعمال المحبة، كيركجورد، ترجمة: د/ فؤاد كامل، ص ٣٠-٣١، ضمن نصوص

مختارة من التراث الوجودي، طريق الفيلسوف، جان فال، ص ٤٨٤.

(٢) انظر: حكمة الغرب، ج ٢، ص ١٩٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

"الإشارات الإلهية" يقول "كيركجورد": يا إله السماوات، لا تكن مع خطايانا علينا، ولكن كن معنا على خطايانا، حتى لا يكون التفكير فيك تذكيراً لنا بخطايانا، ولكن بعفوك، ولا كيف تكون حيرتنا ولكن كيف نتقذنا^(١).

ومفهوم الخطيئة عن "كيركجورد" ليس هو المفهوم الشائع عند الناس وإنما هو أعمق من ذلك كثيراً.. إنه يعني لديه "عدم القداسة" وشعور المرء بفرديته إزاء الله.

وبالخطيئة يصبح المرء حراً مسؤولاً، شاعراً بتناهيته، شاعراً بفنائه وضياعه في هذا العالم، وبهذا الشعور يبدأ طريق الخلاص^(٢).

فالإيمان المنطلق من وعي الخطيئة الأولى ومن إرادة تجاوزها يستطيع الفرد أن يلغي هوة الشقاء والخوف والحزن التي تتحكم بوجوده. فالإيمان عند "كيركجورد" هو المدخل إلى محبة الله، وأن تخطو خطي المسيح: "حين تؤمن فأنت تلقي مراسيك في يد الله، وبمقدار ما يتضح للإنسان يكون وجود الله فيه قوياً، ويضعف فيه بمقدار ما يبدي هذا من قوة وعظمة^(٣).

فهذا الإيمان المطلوب لا يستند إلى برهان و منطق، هو قفزة ذاتية تقع خارج، أو أعلى من العقل، هو لا يحتاج إلى برهان من ذلك النمط الذي طلبه اليهود من المسيح تأكيداً لبعثته: "لمصلحة من نبحث عن البرهان..؟ الإيمان

(١) عمل الحب في مديح المحبة، نص مأخوذ من كتاب أعمال المحبة، سورين كيركجورد، ترجمة: فؤاد كامل، ص ٣١، ضمن نصوص مختارة من التراث الوجودي.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣١.

(٣) انظر: مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، جود: ترجمة: محمد شفيق شيا، ص ١٣٧،

ليس في حاجة إليه، بل إنه ينظر إلى البرهان على أنه عدوه، إذا فالإيمان ليس في حاجة إلى العقل، بل هو نقيضه، والطريق العقلي هو الطريق المجرد النظري الصوري الذي لا يتقاطع في شيء مع الإنسان - الفرد وحاجته إلى رفع شقائه - والمسيحية التي يجري فهمها من زاوية وجودية هي بالتالي سبيل الخلاص، " أن تقتفي أثر المسيح، نموذج الفرد والإنسانية جمعاء" (١).

ولكن هل استطاع "كيركجورد" أن يقوم هو نفسه بتلك الوثبة لكي يصير مسيحياً؟ "أبدأ، إنه يعترف في كل كتاباته بأنه أحجم عن هذه الخطوة الأخيرة، وظل حتى آخر لحظة في حياته "شاعر الإيمان" لا "فارس الإيمان" كما كان "إبراهيم عليه السلام و غيره من الرسل أولي العزم و القوة.

بيد أنه إذا كان لم يستطع أن يصبح هو نفسه مسيحياً بالمعنى الذي أراده، فقد كانت فلسفته نداء إلى الآخرين لينبوا تلك الوثبة التي لم يستطع الإقدام عليها، وكانت فلسفته أيضاً اكتشافاً متصلاً لنفسه وتعمقاً دائماً لوجوده الخاص (٢).

ب- هيدجر:

أما موقف "هيدجر" من الدين يتمثل في أنه لا يعترف بالخطيئة الأولى كما اعترف بها "كيركجورد"؛ لأنه لا يعترف بالدين مطلقاً - هو يعتني بالحياة الأرضية فقط، و السقوط عنده هو هروب الإنسان من ذاته وفراره

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧-١٣٨..

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨.

من القلق. لقد أراد " هيدجر " أن يقيم دعائم مذهبه بعيدًا عن الإله - بعيدًا عن الحقيقة المطلقة؛ بل أراد أن يبنيه على دعائم من العدم واللامعقول - ولا يمكن أبدًا أن يجد طريقًا للاتجاه صوب هذا المطلق الذي يغذي آمال الإنسان العقلية والأخلاقية على السواء والذي بدونه لا يكون للإنسان نفسه و لا للعالم من حوله أي معنى، فحين تحدث في تعريفه عن الوجود الأصيل أو الوجود الحقيقي قال: " إن الإنسان فيه هو صانع لنفسه، أي له القدرة على أن يكون ذاته ولا يمكن لهذه الذات أن تصبح نفسها إلا إذا كانت تتمتع بالحرية، وهذه الحرية يحددها طرفان: الميلاد من ناحية ثم الموت من ناحية أخرى - لأننا لم نختر لحظة مولدنا كذلك لسنا على قدرة لاختيار لحظة موتنا، أو طريقة هذا الموت.

والإنسان كما أنه يستطيع أن يكون ذاته كذلك فهو الموجود الذي يمكن وصفه (بالتعالى)، وهذا التعالى مجرد مرادف آخر للوجود، واتصال مستمر بالعالم و بالآخرين واتجاه دائم نحو المستقبل وهذه الحركة المستمرة في التعالى لا تؤدي لأن نخرج عن نواتنا من أجل الانتقال إلى الله لأن الله ليس موجودًا.

وهو يطالب بالتخلي عن كل ادعاء بإمكان الوصول إلى حقيقة مطلقة - مهما كانت هذه الحقيقة المطلقة - لأن الحقيقة المطلقة في رأيه - إن كان لها معنى - ولا يمكن أن تكون كذلك - هذه الحقيقة هوة وصمت^(١).

ج- سارتر:

أما موقف "سارتر" الإلحادي من الدين فنجد أنه يردد عبارات "تيشة"

(١) انظر: الفلسفة المعاصرة، وليم فرج، ص ١٨٥ - ١٨٦.

فيقول: إن الله قد مات! ولكن هذا لا يعني أنه غير موجود، أو أنه لم يعد موجوداً؛ بل إن الله قد مات، بمعنى أنه كان يحدثنا ثم صمت، فلم نعد نستطيع أن نلمس منه الآن جثة هامة!... إن الله قد مات، ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الإنسان قد أصبح ملحدًا، فإن صمت المتعالي مضافاً إليه استمرار قيام الحاجة الدينية لدى الإنسان الحديث، إنما هو في صميمه مشكلة كبرى، وهذه المشكلة التي ثارت بالأمس كما تنور إلى يوم إنما هي المشكلة التي لا زالت تؤرق " نيتشة " و " هيدجر " و " يسبرز "، ولكن " سارتر " حريص على أن يبين لنا الفارق بين نظرة الوجوديين إلى الإلحاد، ونظرات الفلاسفة الأخلاقيين الفرنسيين في أواخر القرن التاسع عشر مثلاً " هذه المشكلة، فإن هؤلاء كانوا يقررون أنه ليس ثمة إله بالفعل، ولكننا في حاجة أخلاقياً إلى فكرة الله لتنظيم المجتمع وتدعيم الأخلاق. وأما الوجوديون فإنهم يقررون أنه لمن المؤسف حقاً ثمة إله، لأن باختفائه تختفي كل إمكانية للاهتمام إلى قيم أزلية أبدية في سماء عقلية علوية، ويزول كل أمل في العثور على دعامة أولية قبلية للخير المطلق أو العدالة المطلقة أو الحق المطلق!..

ثم يقرر " سارتر " أن المشروع الأصلي الذي ينزع الإنسان نحو تحقيقه إنما هو أن يصبح إلهًا، ومهما كان من أمر تلك الأساطير والطقوس التي يحفل بها الدين، فإن الإنسان لا يستشعر " الله " في قرارة نفسه إلا بوصفه ذلك المثل الأعلى الذي يحدد الوجود البشري في نزوعه الأصلي ومقصوده الأسمى، فليست فكرة الله وليدة تأمل الطبيعة، أو قدرة المجتمع؛ بل هي " الحد الأقصى " لنزوع الإنسان نحو التعالي أو هي القيمة الكبرى التي ينتجه صوبها كل ما لدى الإنسان من مقدرة على " المفارقة "، وهو ما يعبر عنه " سارتر " بقوله: " أن تكون إنساناً: هذا معناه أن تنزع إلى أن تكون إلهًا، أو إذا

ثبت - الإنسان في صميمه إن هو إلا رغبة عارفة في أن يصبح هو الله نفسه^(١).

وقول سارتر بأن الله قد مات إنما يعني في نظر "سارتر" أن الإنسان موجود مهجور قد خلى بينه وبين نفسه، وأنه لا يجد في ذاته أية دعامة يركن إليها أو أي سند يعتمد عليه .

فـ (الله) في نظر " سائر " - كما سبق أن أوضحنا - لا وجود له، وفي رأيه أنه عن طريق التجربة نصل إلى أفكار وجود هذا الإله، وهو يحاول أن يسرد أدلة عقلية مختلفة على أن وجود الله متناقض في حد ذاته وهو يحاول أن يفند فكرة وجود الله ككائن بالقول أنه لكي يكون الله علة نفسه يجب أن يوجد أولاً لكي يصبح بعد ذلك علة لوجوده - أي أن يوجد قبل أن يوجد - وبعبارة أوضح فإنه يتطلب لكي نؤمن بوجود الله أن يوجد هذا الإله كعلة أولاً قبل أن يوجد كمعلول، وهنا تظل فكرة وجوده كعلة غير قابلة للتفسير .

وأخيراً نقول عن " سارتر " : إنه بأفكاره هذه التي شجب منها فكرة وجود الإله، اعتبر أن فكرة (الله) هذه فكرة متناقضة، وقد حاول أن ينسج (علم إلهي) لا إله فيه - ويقول البعض عنه: إن فلسفته إنما هي فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله - لكنه لم يفقد نزوعه نحو الله، تبقى في صميم فكره حنين غامض نحو ذلك الموجود الذي أحال غيابه كل فلسفته إلى جو قائم لا بارقة من أمل فيه^(٢).

(١) مشكلة الإنسان، د. زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة، وليم فرج، ص ١٩١ - ١٩٥ .

والخلاصة:

أنه يوجد اختلاف بين أقطاب الفكر الوجودي في حقيقة الدين. فنجد كيركجورد و "مارسيل" يعلنان إيمانهم بالألوهية، بينما يقول "يسبرز" بوجود التعالي أو المتعالي، ولا يمكن القول إن كل هذا التعالي يعادل القول بوجود الألوهية أم بوحدة الوجود والألوهية أم بإنكار الألوهية، وهذه المواقف الثلاثة يرفضها "يسبرز" كلها على السواء، أما "هيدجر" تبدو فلسفته منكراً للألوهية ومع ذلك فإن "هيدجر" صرح بأنه لا ينبغي اعتبارها كذلك، وإن كان هذا التصريح لا يعني الشئ الكثير. وأما "سارتر" فإنه يحاول إقامة مذهب منكر للألوهية صريح ومتسق الأركان، كما سبق الإشارة إلى ذلك^(١).

• الخاتمة:

تشتمل على عدة نتائج، أهمها:

- ١- الوجودية ظاهرة اجتماعية وثورة احتجاج من الفرد على طغيان الجماعة.
- ٢- أن الوجودية محاولة إنسانية شاقة من أجل إدراك الماهية في صميم الوجود، والكشف عن الحياة من خلال المواقف والأحداث.
- ٣- أن الوجودية تجربة معاشة تحمل طابعاً شخصياً.
- ٤- أن الوجودية تعتبر الإنسان ذاتية خاصة، يخلق نفسه بنفسه.
- ٥- أن الوجودية ترى أن الإنسان يملك زمام وجوده ومصيره.

(١) انظر: للفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي.

٦- أن الوجودية ترى أن المعرفة لون من الوجود الذي هو ظواهر معرفية،
وأنها ذاتية ونسبية .

٧- أن الوجودية ترى أن الحقيقة هي نتيجة فعل حر يكونها الفرد بنفسه فهي
نسبية.

٨- أن الوجودية ترى أن الأخلاق ذاتية فردية، نسبية متغيرة، يصنعها
الإنسان ولا يوجد لها معيار.

٩- أن الوجودية ترى أن الدين ينطق من داخل النفس؛ لأنه مرتبط بالذات،
والله هو الكائن الذي أشعر في صلتي به بأعنف المشاعر، ولا يبرهن
عليه بالأدلة العقلية، هذا عن كيركجورد، أما هيدجر لا يعترف بالدين
مطلقاً، وسارتر اعتبر فكرة الله متناقضة ويردد عبارة نيتشه " إن الله قد
مات".

١٠- أن الوجودية تخالف العلم والعقل وكل ما هو ثابت.

وصلى الله وسلم على نبيينا محمد وآله وصحبه وسلم

• ثبت المصادر المراجع :

- ١- آراء فلسفية في أزمة العصر، تأليف: أدريين كوخ، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣ م .
- ٢- أعمال المحبة، كيركجورد - ترجمة: د. فؤاد كامل، ضمن نصوص مختارة من التراث الوجودي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧ م .
- ٣- أفيون الشعوب المذاهب الهدامة، عباس محمود العقاد، الطبعة السادسة، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧ م .
- ٤- تاريخ الفلسفة الحديثة - تأليف : أ. و. بن القارئ، ترجمة: عبد المجيد عبد الرحيم .
- ٥- تاريخ الوجودية في الفكر البشري، المستشار. سعيد العشماوي، ط٣، بيروت: الوطن العربي، ١٩٨٤ م .
- ٦- حاشية ختامية غير علمية، سورين كيركجور، نقلا عن الوجودية جون ماكوري.
- ٧- حكمة الغرب، تأليف برتراند رسل، ترجمة: د. فؤاد زكريا، ج٢، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٧١) .
- ٨- دراسات في الفلسفة الحديثة، د. محمود حمدي زقزوق، ط١، دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٥ م .
- ٩- دراسات في الفلسفة الوجودية، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠ م .

- ١٠- سارتر، مفكرًا وإنسانًا، د. مراد وهبه، د. يحيى هويدي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
- ١١- سورين كيركجورد، د. علي عبد المعطي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦م.
- ١٢- طريق الفيلسوف، جان فال، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مراجعة: أبو العلا غنفي، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧م.
- ١٣- العقائد والمذاهب، تأليف: الأستاذ. عباس محمود العقاد، دار الكتاب اللبناني.
- ١٤- الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (١٦٥).
- ١٥- الفلسفة المعاصرة، د. وليم فرج، للطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ١٦- الفلسفة الوجودية: د. زكريا إبراهيم، دار المعارف بمصر، سلسلة أقرأ، العدد (١٦١)، مايو ١٩٥٦م.
- ١٧- فلسفة سارتر، تأليف: عبد الفتاح الديدي، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧١م.
- ١٨- كيركجورد، د. إمام عبد الفتاح، ج٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.
- ١٩- الله والإنسان والحرية، السيد محروس، (د - ت).
- ٢٠- مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، للبروفيسور، س.ي. جود، ترجمة: محمد شفيق شيا، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

- ٢١- مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، د. محمد مهران، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
- ٢٢- مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
- ٢٣- مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، د. محمد عبد الله الشرقاوي، ١٩٨٨م .
- ٢٤- مسألة الحقيقة في فلسفة هيدجر، حسن بن عمر بلو، مجلة الوحدة، عدد ٩٨، نوفمبر، ١٩٩٢م.
- ٢٥- مشكلة الإنسان: د. زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة .
- ٢٦- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ج٢، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- ٢٧- معنى الوجودية : تأليف: د. عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، ط٢ .
- ٢٨- من تاريخ الوجودية، جان فال، ترجمة: فؤاد كامل، ضمن نصوص مختارة من التراث الوجودي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
- ٢٩- نداء الحقيقة، هيدجر، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٧م
- ٣٠- نقد العقل للجلبي - الماركسية والوجودية - جان بول سارتر، ترجمة: د. عبد المنعم الحفني، ط٢، ١٩٧٧م .
- ٣١- هذه هي الوجودية، تأليف: بول فولكبييه، ترجمة، محمد عناني، ط٢، دار بيروت، ١٩٥٦م .

- ٣٢- الوجودية : جون ماكوري، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة - الكويت عدد ٥٨، أكتوبر، ١٩٨٢م.
- ٣٣- الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، د. محمد غلاب، الدار للقومية، للطباعة والنشر.
- ٣٤- الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ترجمة: د. عبد المنعم الحنفي، ط٤، ١٩٧٧م.
- ٣٥- الوجودية والغثيان، تأليف. محمد جواد مغنية، بيروت: دار المعارف، ١٩٧٧م.

